ألان كوري
فهم التلمود
مختارات مع مقدمات
ترجمة: سامى محمود الإمام
المركز القومى للترجمة
2240

فهم التلمود

مختارات مع مقدمات

فهم التلمود

مختارات مع مقدمات

تحرير: ألان كورى

ترجمة: سامى محمود الإمام

2017

كورى، آلان.
فهم التلمود: مختارات مع مقدمات/ آلان كورى.
- القاهرة: وزارة الثقافة، المركز القومى للترجمة،
٢٠١٧.
٧١٢ ص؛ ٢٤ سم.
تدمك ٠ ١٠٩٤ ٩٢ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - التلمود.
أ - العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ١١٧٢٣/ ٢٠١٧
I. S. B. N 978 - 977 - 92 - 1094 - 0

ديوى ٢٩٦,١٢

المحتويات

شكر وعرفان (المحرر)

- «الكرْمة فى يَبْنِه» من فصول من الأدب اليهودى بقلم إسرائيل أبراهامز، ص ١٩ – ٣١ (فيلادلفيا، ١٨٩٩).
- «المِشْنَا،» من تلمود لكل رجل، بقلم أبراهام كوهين، ص ٢١ – ٣٠. حقوق الطبع ١٩٣٢، بقلم إ. ف. ديوتون، شارك فى إعادة الطبع بالتصريح.
- «التَلْمُود،» من فصول من الأدب اليهودى، ص ٤٣ – ٥٣.
- «الجِمَارا والمِدْرَاش،» من تلمود لكل رجل ص ٣١ – ٣٧. حقوق الطبع ١٩٣٢، بقلم إ. ف. ديوتون، شارك فى إعادة الطبع بالتصريح.
- «المِدْرَاش وأدبياته»، من فصول من الأدب اليهودى، ص ٥٥ – ٦٧.
- «التلمود الفلسطينى» من تعليقات على التلمود الأورشليمى بقلم لويس جينزبرج، مقدمة الجزء الأول، حقوق الطبع ١٩٤١، أعيد الطبع بتصريح من مدرسة اللاهوت اليهودى فى أمريكا.
- «افتح عينى» بقلم ويليام ج. برود من مجلة سى سى آ ر، مجلد ٢ رقم. ١، ص ٤٤ – ٤٩، حقوق الطبع ١٩٦٣، أعيد الطبع بالتصريح.

- «تفاسير حاخامية» من دورية ١ . فرانكل، البشاط فى التفاسير التلمودية والربانية بقلم دڤيد س. شابيرو فى اليهودية، مجلد ٦، ص ٢٨٦ – ٢٨٨، حقوق الطبع ١٩٥٧، أعيد الطبع بالتصريح.
- «السوابق التاريخية»، من تلمود لكل رجل، ص ١٥ – ٢١. حقوق الطبع ١٩٣٢، بواسطة إ. ف. ديوتون، شارك فى إعادة الطبع بالتصريح.
- «الوضع الاقتصادى فى يهودا بعد خراب الهيكل الثانى»، بقلم أدولف بوتشلر (لندن، ١٩١٢) كلية اليهود، لندن، منشور رقم ٤.
- «القوى العلمانية والدينية»، من «راشى والحاخامية» بقلم سلومون تسايتلين فى النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ٣١، ص ١ – ٢٠، حقوق الطبع ١٩٤١، أعيد الطبع بتصريح.
- «التلمود فى التاريخ»، بقلم إسرائيل أبراهامز، من جايمس هاستينجز، موسوعة العقائد والأخلاق، مجلد ١٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٦، حقوق الطبع ١٩٢٢، أعيد الطبع بتصريح من أبناء تشارلز سكريبنر.
- «إحراق التلمود فى باريس»، بقلم آلان تمكو، من التعليق مجلد ١٧، ص ٤٤٦ – ٤٥٥، حقوق الطبع ١٩٥٤ اللجنة اليهودية الأمريكية، أعيد الطبع بتصريح.
- « النظرة اليونانية الرومانية لليهود واليهودية فى القرن الثانى» بقلم نورمان بنتويتش فى النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ٢٣، ص ٣٣٧ – ٣٤٨، حقوق الطبع ١٩٣٣، أعيد الطبع بتصريح.
- «الرؤية الكهنوتية الموحدة للعقيدة التلمودية لله»، بقلم تراڤارس هيرفورد فى النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ٢ (١٨٩٠)، ص ٤٥٤ – ٤٦٤.
- «فكرة التوراة فى اليهودية»، چورچ فووت موور فى مجلة مِنُورا مجلد ٨، ص ١ – ١٤. حقوق الطبع ١٩٢٢، أعيد الطبع بتصريح من داڤيد ل. هوروود.

- «الفريسيون فى ضوء المعارف الحديثة»، بقلم رالف ماركوس، فى مجلة العقيدة مجلد ٣٢، ص ١٥٣ - ١٦٣، حقوق الطبع ١٩٥٢، أعيد الطبع بتصريح.
- «الفريسيون والأسينيون والغنوصيون»، بقلم رالف ماركوس، فى مجلة الأدب التوراتى، مجلد ٧٣، ص ١٥٧ - ١٦١، حقوق الطبع ١٩٥٤، أعيد الطبع بتصريح.
- «حكماء اليهودية فى القرن الأول»، بقلم يوشع بوردو، من التعليقات، مجلد ٢٦، ص ٣١ - ٤١، حقوق الطبع ١٩٥٨ إصدار اللجنة اليهودية الأمريكية، أعيد الطبع بتصريح.
- «استمرار العادات المرفوضة فى فلسطين»، بقلم لويس فنكلشتاين فى النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ٢٩، ص ١٧٩ - ١٨٦، حقوق الطبع ١٩٣٩، أعيد الطبع بتصريح.
- «أبناء النور»، بقلم ت. هـ. جاستر، من التعليقات، مجلد ٢٢، ص ٢٧٧ - ١٣٦، حقوق الطبع ١٩٥٦، إصدار اللجنة اليهودية الأمريكية، أعيد الطبع بتصريح.
- «مخطوطات الكهف والطوائف اليهودية»، بقلم هـ. ل. جينسبيرج، من التعليقات، مجلد ١٦، ص ٧٧ - ٨١، حقوق الطبع ١٩٥٣، إصدار اللجنة اليهودية الأمريكية، أعيد الطبع بتصريح.
- «مزيد من الضوء من كهوف يهودا»، بقلم هـ. ل. جينسبيرج، من التعليقات، مجلد ٢٠، ص ٤٦٨ - ٤٧٤. حقوق الطبع ١٩٥٥، إصدار اللجنة اليهودية الأمريكية. أعيد الطبع بتصريح.
- «الحياة والقانون» بقلم لويس فينكليشتاين، من مجلة منورا مجلد ٢٤، ص ١٣١- ١٤٣، حقوق الطبع ١٩٣٦، أعيد الطبع بتصريح لويس فينكلشتاين وداڤيد ل. هوروود.

- «طرق التفسير الحاخامية والبلاغة الهلينستية»، بقلم دافيد داوبى، كلية الاتحاد العبرى السنوى، مجلد ٢٢، ص ٢٣٩ – ٢٦٤، حقوق الطبع ١٩٤٩، أعيد الطبع بتصريح.

- «الـ هالاخا»، بقلم سولومون تسايتلين، من النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ٣٩، ص ١ – ٤٠، حقوق الطبع ١٩٤٩، أعيد الطبع بتصريح.

- «عقوبة الإعدام – الحوار اليهودى الكلاسيكى»، بقلم جيرالد ج. بليدستاين، من اليهودية، مجلد ١٤، ص ١٥٩ – ١٦٨، حقوق الطبع ١٩٦٥، أعيد الطبع بتصريح.

- «المِلْكِيّة فى التشريع اليهودى» بقلم بوعِز كوهين، من وقائع الأكاديمية الأمريكية للأبحاث اليهودية، مجلد ٦، ص ١٣٠ – ١٣٧، حقوق الطبع ١٩٣٤، أعيد الطبع بتصريح.

- « الأفكار الدينية لليهودية التلمودية» من الفلسفات اليهودية بقلم يوليوس جوتمان، ص ٣٠ – ٤٣. حقوق الطبع ١٩٦٤ بقلم هولت، ورينهارت، ونستون، Inc، أعيد الطبع بتصريح.

- «عقيدة اليهود فى زمن المسيح»، بقلم لويس جينزبرج، من كلية الاتحاد العبرى السنوى، مجلد ١، ص ٣٠٧ – ٣٢١، حقوق الطبع ١٩٢٤، أعيد الطبع بتصريح.

- « بعض الأفكار الحاخامية عن الصلاة» بقلم إسرائيل أبراهامز، من النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ٢٠ (١٩٠٨)، ص ٢٧٣ – ٢٩٠.

- «المفهوم الحاخامى للقداسة» بقلم سولومون شيختر، من النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ١٠ (١٨٩٨)، ص ١ – ١٢.

- «القِصاص الإلهى فى الأدب الربانى»، بقلم سولومون شيختر، من النشرة الفصلية اليهودية، مجلد ٣ (١٨٩١)، ص ٣٤ - ٥١.
- « الشرف فى القانون الإلهى والأخلاق»، بقلم حاييم راينز، من اليهودية، مجلد ٨، ص ٥٩ - ٦٧، حقوق الطبع ١٩٥٩، أعيد الطبع بتصريح.
- « فى الثناء من التلمود»، بقلم جاكوب نيوزنير، ١٩٧٣، إصدار جاكوب نيوزنير، التراث، مجلد ١٣، ص ١٦ - ٣٥، ١٩٧٣.

يود المحرر أن يقر بمساعدة چانيت روزنسكي Jeanette Rozansky وداڤيد لِڤى David Lowe بالنص، وعلى الدعم المتواصل لجمعية ولاية وسكنسن للتعليم اليهودى، والتشجيع الذى لا يفتر من قِبَل زوجه نيتا Nita.

تمهيد

تواجه محاولة فهم روح الفترة التلمودية ومؤلفاتها، التى تبلورت فيها الديانة اليهودية فى شكلها الكلاسيكى، مجموعة من الصعاب. لقد مرَّ على تلك الفترة أكثر من ألف سنة، لكن السنين ليست المشكلة الوحيدة، فقد يكون الأسترالى المتأصل حتى يومنا هذا شخصًا يحمل روح أجداده فى نقلة زمنية أكبر بكثير. مجتمعنا مختلف، كما أن عاداته وقِيَمه تَبنِى كل أنواع الحواجز الدقيقة لتفهّم أى نوع من المجتمعات الأخرى. ومع ذلك، فلو كان لنا أن نحدد أسسًا لتقييم مجتمعنا، فيجب علينا أن نتعلم فهم المجتمعات الأخرى، وخاصة تلك المجتمعات التى تربطنا بها علاقات تاريخية، وكثيرون يشعرون بحاجة ماسة إلى إعادة النظر فى تلك القيم «التقدم» مثلا؛ التى يبدو أن صورتها المشرقة بدأت تفقد بريقها بشدة فى السنوات الأخيرة.

اتسمت المواقف تجاه «التلمود» فى الماضى بالتناقض الهائل، فمن ناحية كان هناك من يعتقدون أن التلمود ليس له قيمة؛ على الرغم من أن الباحث المثابر قد يفلح فى العثور فيه على حفنة من الدّرر القليلة المتناثرة؛ ومن الناحية الأخرى كان هناك من يرونه دليلا لكل أوجه الحياة.

بدأ كل من اليهود والمسيحيين فى القرن التاسع عشر بدراسة مؤلفات الأحبار النقدية بروح الاستفسار التى اتسمت بها تلك الحقبة الزمنية، وقد أدى هذا الاتجاه

الوجدانى، الذى لم يكن قد لاقى القبول التام حتى ذلك الوقت، إلى تقييم أكبر هدوءًا لتلك المؤلفات، ولكثير من البحوث الواردة فى هذا الكتاب.

إن فهم المجتمع الذى أنتج الـ تَلْمُود Talmud وأعمالًا أخرى مماثلة، لا يحتِّم قبول كل ما يعتقده المؤلفون، لكنه يستدعى تسامحًا فى بعض الملامح، التى تُعدّ غريبة فى الواقع علينا، والتى كانت من المسلمات بالنسبة إليهم- فى الواقع، وفى سياق عصورهم، التى لم يكن لها أن تقدم غير ما قدمته، وسيتم هنا الإشارة إلى بعض هذه الملامح.

أولا: كان الجدل حول الخوارق الطبيعية قائمًا دون الشك فى وجودها وممارسة فعلها فى العالم، وعلى الرغم من أن المشاكل التى تنشأ عن مسألة توحيد إله الكون كانت معروفة، وأن بعض الحلول - الحلول البسيطة نسبيًا- كانت مطروحة، فإن الإيمان بوجود إله كان أمرًا طبيعيًا تمامًا مثل الإيمان بوجود الإنسان. كانت المعجزات من الأمور اليومية العادية، وكان عالم أشباح الجنّ مقبولًا بسهولة. ربما نناقش ـ لو اخترنا ـ لماذا كانوا يؤمنون بمثل هذه الأمور، والذى ربما نراه مستحيلا، لكن حقيقة أنهم فعلوا ذلك يعد أمرًا لايقبل الجدال أو النزاع، ولا بد أن نقبل ذلك إذا كان علينا أن نواكبهم تمامًا. وينبغى أيضًا أن يكون هذا القبول تعاطفًا أكثر من اللازم. فأنا أومن قطعًا بوجود البكتيريا حتى على الرغم من أننى لم أر قط أيًا من هذه البكتيريا. قد تكون نظرت من خلال ميكروسكوب وتستطيع طمأنتى؛ ولكن فى تلك الحقبة كان لدى الناس كثير مما يطمئن أيضًا. يعتمد كثير مما يعتقده الإنسان على سلطة الآخرين، بينما لدىّ قناعة بأننا نقترب من الحقيقة المراوغة عن الكون لدى القدماء، السبب الأساسى لخطئهم - الاعتماد على «السلطات» أكثر من الاختبارات التجريبية - وهى ليست غائبة عن مجتمعنا أيضًا، إن الحياة البشرية ليست طويلة بما يكفى للتأكيد على حقيقة كل شىء. وبالنظر إلى الثقافة التى تفترض ما وراء الطبيعة، علينا أن نتجنب الشعور بالضيق أو التشتت نتيجة تأثيرها المتفشى..

النقطة التالية تتعلق بطريقة المعرفة، فنحن ننظر إلى المعرفة على أنها عملية الاكتشاف، والكلمات «البحث»، و«الاختراق»، و«النظرية» ليست إلا مصطلحات يُلقى بها العلم علينا، فقد نظر كثير من الناس ـ ليس اليهود فقط ـ فى الأزمان الغابرة، إلى التعلّم على أنه شيءٌ معطى، خالدٌ وغير قابل للتغيير، وكانت مهمة الإنسان هى أن يدرس هذا الشىء المعطى بشكل مكثف وأن يعرفه بشكل وثيق، وكان الإبداع يكمن فى أسلوب التلاعب فى هذا الشىء المعطى؛ لأنه لم يكن هناك تعلّم جديد لكى يتم اكتشافه. فما الذى يحتاجه الإنسان بعد الذى أخبره ربه به؟ والتأثير السلبى لهذا كان فى منع نمو اختبار الشخصية العملية التى قد تقود إلى أنواع العلم والتكنولوجيا التى نعرفها. أما التأثير الإيجابى فكان – فى المجموعة الخاصة بكل واحد – أن كل واحد عرف ما الذى يشكله «التعليم»، ولماذا يتعيّن علينا تحصيل هذا العلم، وما المزايا والفوائد التى تعود علينا من الحصول عليه، وبالتالى كان من بين اليهود، الرجل الذى تخصص فى التوراة المكتوبة written Torah (أى أسفار موسى الخمسة)، والتوراة الشفهية oral Torah (أى التقاليد المتجسدة فى التلمود)، وكان يتمتع بالرئاسة والاحترام فى هذا العالم، كما سيكون له جزاء وفاقًا فى العالم الآخر. وربما كان الجاهل يشعر بالحقد على هذا العالم أو حتى كراهيته، لكنه لم ينكر صحة ما يَحْتَجّ به. وسواء أكان هذا الوضوح موقفًا ثابتًا مفضلا بالنسبة إلى الارتباك الحاضر المتعلق بالوسائل والأهداف والتأثيرات الخاصة بالتعليم، أم لا، فهذا أمر مطروح للمناقشة.

وهناك نتائج أخرى لهذه الطريقة فى التعليم، فمنذ أن كان القانون جزءًا من هذا «الشىء المعطى» يمكنه بالتالى أن يتغير من الناحية العضوية فقط، من خلال التلاعب بدلًا من المناشدة الصريحة؛ وبالتالى فإن عقوبة الإعدام لا يمكن إلغاؤها أبدًا فى القانون اليهودى؛ لأنها مأمور بها صراحة فى الكتاب المقدس؛ لكن يمكن تفسيرها كذلك تفسيرًا ضيقًا للمحافظة عليها من الناحية النظرية فقط، لكن فى الواقع هو إلغاء لها من الناحية العملية.

«الخيال القانونى» هو مصطلح يبدو بالنسبة إلينا ذا إيحاءات عاطفية، إذا اقترحنا أن الرجال المسترين ذوى المكانة الضئيلة، يلتفون حول المعنى «الحقيقى». لكن «الخيال القانونى» - الذى يتعيّن علينا أن نجرده من أى اعتبارات - هو نمو طبيعى لأى نظام مترسخ، وربما يمكننا أن نحكم بطريقة بناءة على هذا النظام ككل من خلال منتجاته النهائية، بدلًا من الجودة الجمالية لتقنياته. هل هذا عادل؟ هل هذا موضوعي؟ هل هذا يقوم بتعديل السلوك غير الاجتماعى ومنعه؟ هل يؤدى هذا إلى الرضا الواسع عن الحياة؟

ربما من الأفضل أن نسأل هذه الأسئلة بدلًا من أن نعترض على غرابة الطريقة. إن النظام الفيدرالى للولايات المتحدة الأمريكية فى الحقيقة هو نظام مخترق من قِبَل «الخيال القانونى»، وبالتالى لا يمكن تطبيق هذا القانون الفيدرالى بصرامة فى حال ما بين الولايات، لكن من «المفترض» أن طفلا مختطفًا نُقل عبر الولايات، بعد فترة قصيرة، يمكن استخدام تسهيلات مكتب التحقيقات الفيدرالى الأعلى. هنا أيضًا من الأفضل أن نفكر ما إذا كان الاختطاف يمكن التحكم فيه بشكل فعّال عن طريق هذه الوسيلة، بدلًا من مناقشة الحقيقة أو قابلية الدفاع عن هذا «الخيال». والحكم الذى يلغى هذا المذهب «المنفصل والمساوى» فى التعامل مع الأجناس، هو عمل تفسيرى، لا يغير القانون، وإنما يؤثر بشكل فعّال على تطبيق هذا القانون.

وفى النهاية نحن نحتاج إلى أن نتوخى الحذر فى افتراض سمو ثقافتنا، والنظر من قمة عالية إلى الثقافات الخاصة بالأزمان والأماكن الأخرى، هذه النصيحة لا نحتاج إليها كثيرًا الآن؛ لأن كثيرًا من الأمم الحديثة على وجه الخصوص أصبحت أكثر وعيًا بالتعارض بين عالَم مكيفات الهواء وصور القمر على إحدى اليدين، وبين بيلسين Belsen وبيافرا Biafra على اليد الأخرى، دعونا فقط نفكر فى هذا. هناك طرق وحشية للإعدام عرفها الناس فى زمن التلمود، حيث كان يجب أن يتم سكب سائل ملتهب فى بلعوم المجرم، أو إلقاؤه من قمة عالية حتى يموت، «عقوبات عنيفة وغير معتادة»، كما حدث فى عام ١٨٢٥م - ليس منذ زمن بعيد للغاية - تم الحكم على مُغتصِب من ولاية

ساوث كارولينا، تم تقييده بالسلاسل إلى عامود، ثم نُقع فى زيت التارابانتين، ثم أُحرق حيًا، وقد أصدر مُنفِّذ حكم الإعدام فاتورة بـ $\frac{1}{2}$١٢ , ١ دولارًا أمريكيًا ثمنًا لزيت التارابانتين. ولم يكن هذا الحكم خارجًا عن القانون، وإنما كان بقرار من محكمة أمريكية مختصة. وفى فلسطين أثناء القرن الأول، كان يتم إعطاء المجرم عقارًا مُخدِّرًا قبل تنفيذ حكم الإعدام، لكن سجلات حسابات المصروفات الخاصة بمحكمة ساوث كارولينا لا تقدم ما يدل على هذه الرحمة. وكما هو ملحوظ بجلاء، فإن عقوبة الإعدام كانت مهجورة عمليًّا، حيث يسمح القانون الخاص بالكتاب المقدس بأربعين جلدة، وهى عقوبة وحشيّة بالفعل. وفى القرن التاسع عشر فى إنجلترا المستنيرة، جُلِد تومّى أتكينس Tommy Atkins ١٥٠ جلدة عقوبة لفعل من أفعال العصيان، لكنه مات بعدها بثلاثة أسابيع بسبب مشكلة فى الكُلى. ولو تجاوزت الممارسات التصحيحية الغربية هذه الممارسات الخاصة بفلسطين القديمة، سوف تبدو أنها تطور حديث.

ولا يمكن الاستدلال على أن المجتمع التلمودى كان متفوقًا على مجتمعنا، أو يتعيّن علينا أن نُحْييه من جديد، فالمجتمعات الإنسانية معقدة جدًّا، حيث لا يمكننا سوى مناقشة مظاهر هذه المجتمعات بشكل مثمر. لكن إذا أردنا تنمية مجتمعنا أو محاولة النظر إليه بقدر من الموضوعية، فإن محاولة فهم الأدب التلمودى وبالتالى المجتمع التلمودى، ربما تثبت مدى استنارة هذا المجتمع. ربما نتعجب بالفعل من القاضى الذى يجرد نفسه من الأهلية، لأن المُدَّعى ساعده على التنحى وبالتالى أبطل نزاهته، أو ربما نتعجب من هذا الدفاع عن رجل كان لديه يعانى من الشيخوخة: «كانت الألواح وبقايا الألواح موضوعة فى التابوت!». هذه العبارة الأخيرة ـ التى هى مجرد بيت شعرى فى نظري ـ توضح بشكل عارض الرأى الذى تم تبنيه فى ما مضى عن الاتفاق على العصب التعليمى، كما تساعدنا فى فهم آثارها. أى شخص يتوافر لديه أقل قدر من المعرفة يعلم أن موسى كسّر ألواح القانون الأصلية فى ثورة غضب أثناء ارتداد اليهود وعبادتهم للعجل الذهبى. فالجميع يعلم أنه احتفظ ببقايا الألواح مع الألواح الجديدة التى حصل عليها، منذ أن كان موسى نبيًّا عظيمًا، فإن ما فعله يجب أن يكون أمرًا صائبًا وجديرًا بالثناء. وبالتالى

عند عقد مقارنة شعرية بين رجل عجوز محطّم لكنه مازال مقدسًا، مع بقايا الألواح المحطمة لكنها مازالت مقدسة، يترتب على ذلك، أن هذا الرجل العجوز المُخرِّف يجب أن نعتز به لما كانت له من قداسة. ربما نجد أنفسنا غير قادرين على تقبل العقيدة البسيطة التى شاهدت موسى يصعد إلى الرب ويجلب لنا كلمات الوحى، ربما نفتقر إلى التمرّس فى كلمات الكتاب المقدس، وهو ما سبب هذا الوخز العصبى التلمودى، بمجرد أن تصل هذه المقارنة إلى آذانهم بهذه الخاتمة القاطعة فى ما يخصهم. لكن يمكننا أن نقدِّر الاهتمامات البشرية الدائمة التى تتجلى هنا، وهذا يجعل من المجدى أن نحاول فهم المُسوِّغات التى يستخدمونها التى ربما تكون غريبة بالنسبة لنا.

فى الصفحات التالية سوف يجد الطالب بعضًا من أفضل الإسهامات باللغة الإنجليزية لدراسة التلمود، التى ظهرت على مدى الأعوام الثمانين الماضية، وتمثل أبحاثًا أو تأملات نخبة من المثقفين. والهدف من ذلك هو المساعدة فى فهم الأدب والثقافة التى أنتجت كلا من المنتجات الفريدة لشعب فريد فى تاريخه، ومعاناته، وإسهاماته فى الثقافة العالمية.

مقدمة

تتناول المقالات الواردة فى هذا القسم الآثار الباقية من الأدب الربَّاني؛ فتوضح كيف نُضّدت تلك الآثار جنبًا إلى جنب، وتكشف عن ماهية مضمونها. وأنه من الصعوبة بمكان إدراك الفكرة العامة للأدب الشفوي؛ ذلك لأننا نعيش فى عصر ـ على أقل تقدير منذ قرن مضى من الزمان ـ كانت تستحوذ فيه الكتابة كليًّا على النشاط الثقافى. إننا لا نزال نحكم على مقدار ما يتمتع به المرء من تعلم بقدر ما حازه من القراءة، وقدرته على التعبير عن نفسه كتابيًّا بصورة جيدة، وكذلك مقدار امتلاكه ناصية قواعد الكتابة وإتقانه غرائب النطق فى اللغة الإنجليزية.

إن نظامنا التعليمى يولى أهمية بالغة للنصوص المدوَّنة؛ فالقلم الرصاص، على سبيل المثال، الذى نضعه بين يدى طفل يبلغ من العمر خمسة أعوام ـ هو بمثابة مفتاح العبور إلى نجاحه فى الحياة. والأمر ليس هكذا دائمًا؛ فهناك مؤشرات على أن ابتكار آلات لتسجيل صوت الإنسان من شأنه أن يغير الأوضاع تارة أخرى.

إن ذاكرة الإنسان لديها قدرة هائلة ونحن لا نستخدمها. فالعالم الإنجليزى سير وليامز جونز Sir Williams Jones كانت لديه المقدرة على تدوين مسرحيات كاملة لشكسبير اعتمادًا على ذاكرته. كما أبدى الشاعر العربى حمّاد Hammad ذات مرة استعداده أن يُنشد مئات القصائد الطويلة على كل حرف من حروف الأبجدية

العربية.[1] لقد كان تداول المواد الشفوية بين كثير من الناس، وخاصة أولئك الذين لم يخترعوا نظامًا للكتابة، يتم بصورة منظمة، وفى بعض المجتمعات المثقفة، ربما كان الموت هو عقوبة من يرتكب خطأ خلال عملية النقل [2]. وفى هذا السياق، كانت تستخدم بعض الأدوات المنشطة للذاكرة، مثل الرقائق الخشبية أو الحبال المعقودة، أو الكلمات، أو التعبيرات المكررة، وذلك بهدف المساعدة على سلامة عملية النقل.

ولربما قيل إن أناسًا كثيرين فى العصور القديمة كانوا يثقون فى الراوية الماهر أكثر من ثقتهم فى نسخة مكتوبة قد تعُجّ بالأخطاء الإملائية، وفى هذه الحال كانوا يضطرون إلى تصحيحها. وعلى هذا قد تثور ثورة فتى لو أن أحد والديه أحدث تغييرًا غير مقصود خلال قراءته قصة يحب سماعها. ولا تبدو المواد المحفوظة سليمة بشكل دقيق، إذا أُحدث فيها تغيير ولو كان طفيفًا، وفى المقابل سريعًا ما يمسّ يد الناسخ أو عينه نَصَبٌ. أُلقيت على عاتق الـ تنّاء Tanna (حكّاء) من بين اليهود مسئولية استحفاظ التعاليم المروية. (جدير بالذكر أن الكلمة نفسها كانت تشير إلى العالم خلال حقبة المِشْنَا، ولكن هذا أمر مختلف). لقد كان التنّاء بمنزلة خزانة كتب متنقلة، إذ كان بمقدوره أن يستخرج من ذاكرته الغزيرة ما يريد المعتمدون عليه أن يعرفوه. كذلك كانت تراجم الكتابات العبرية المقدسة إلى الآرامية تتم أساسًا بصورة شفهية. ولقد كانت هناك معارضة شديدة لأى محاولة تهدف إلى تدوين الأدب الشفهى، ولكنه دُوّن فى نهاية المطاف. وعلى ذلك، يغيب عن الكتاب التنظيم المطلوب، ومن ثم فمن الضرورى أن يُمنح الفكر المنطقى فسحة لتنظيم يُعين الذاكرة.

إن المقالات الخمس الأولى فى هذا القسم تعالج أجزاء التلمود البابلى Babylonian Talmud والـ مدراش Midrash. فتتطرق مقالة جنزبرج Ginzberg إلى التلمود الفلسطينى أو الأورشليمى Palestinian or Jerusalem Talmud الذى لم يلق حظًا وافرًا من الدراسة على نطاق واسع. أما براود Braude فيؤكد فى مقالته على صعوبة الاتفاق مع العقل الربانى، ويضرب أمثلة مفيدة لأساليب الربانيين Rabbis. كما يظهر عرض شابيرو Shapiro مدى إفادة الربانيين من نص الكتاب المقدس، وهو موضوع بالغ الأهمية سوف يُفصل القول فيه فى قسم الشريعة.

الـ «كَرْمَة» فى يَبْنِه

إسرائيل أبراهامز

تدور قصة الأدب اليهودى فى أعقاب خراب الهيكل Temple فى أورشليم عام ٧٠م حول مدينة جامنيا Jamnia، أو يَبْنِه Jabneh، التى تقع قريبًا من البحر، وتتمركز بشكل خلاب على منحدرات إحدى الهضاب فى السهول، على مسافة تصل إلى ثمانية وعشرين ميلًا من العاصمة. حينما كان فيسبازيان Vespasian يتقدم لضرب حصار على أورشليم، احتل يَبْنِه، ثم السنهدريون Synhedrion اليهودى، أو المجمع الكبير، الذى انتقل إلى مكان آخر عقب سقوط أورشليم. كانت هناك مدرسة فى ذلك المكان، لكن يَبْنِه صارت فى ما بعد المركز الرئيس للتعليم اليهودى، وظلت محتفظة بتلك المكانة حتى عام ١٣٥ من الميلاد. فى ذلك الوقت تحركت جماعة المتعلمين نحو الشمال إلى الجليل، إلى جوار مدرسة ليدا Lydda (اللد) الشهيرة فى يهودا، كما دُشنت مدارس أخرى فى طبرية Tiberias، ويوشا Usha، وصفورية Sepphoris.

إن المؤسس الحقيقى لمدرسة يَبْنِه هو يوحنان بن زكّاى Jochanan، the son of Zakkai، الملقب بـ «أبى الحكمة». وعلى غرار فلاسفة اليونان ممن اعتادوا التدريس لطلابهم فى حدائق «الأكاديمية» فى أثينا، كذلك اعتاد الربانيون المحاضرة لطلابهم بين «كرم» يَبْنِه. ومن المحتمل أن يحمل المصطلح «كرم» دلالة مجازية، إذ يشير إلى حيثما

تلتقى روافد الحكمة فى يَبْنِه. ومهما يكن من شىء، فقد أثمرت تلك التجمعات الفكرية الأدب الربانى Rabbinical literature. لقد كان يوحنان نفسه ربانيًا (لقب يطلق على أتقياء اليهود) بكل ما تحويه الكلمة من معانٍ؛ فلقد اكتسب يوحنان رزقه من عمل يده، حيث اشتغل فى التجارة لفترة طويلة من عمره. ويكمن تميزه كمعلم فى إدراكه أن اليهودية يمكنها البقاء على قيد الحياة رُغم ضياع مركزها القومى. كما شعر يوحنان أن فعل الخير وحب الإنسان قد يحلان محل الأضحيات. لقد كان يفضل أن ينصاع إخوانه لروما، ولقد اتضح بُعْدُ رؤيته السياسية حينما انتهت حرب الاستقلال بكارثة. ولكم أجاد جريتز Graetz حينما قال ما أشبه يوحنان بإرميا Jeremiah حينما ذرف الدموع بكاء على خراب صهيون Zion، وما أشبه بن زكّاى بـزروبابل Zerubbabel حينما أنشأ هيكلًا جديدًا، ألا وهو المدرسة.

شغل موضوع التراث اليهودى اهتمام السائلين فى «كرمة» يَبْنِه، فنُخل الأدب الدينى والأخلاقى والعملى مما دوَّنه السابقون، وذُيل بإضافات جديدة. لكنّ الكثير منه لم يدوّن، وهكذا ظلّ الأدب اليهودى الجديد حتى مطلع القرن الثانى ينتقل اعتمادًا على الرواية. فبينما دُون الكتاب المقدس وطفق الناس يقرءونه من اللفافات، كان الأدب الربانى يُحفظ عن ظهر قلب فى صورة أجزاء، وظل يُتناقل من المعلم إلى التلميذ. ولربما دوّن عدد من الملاحظات، ولكن حينما جمع الأدب المروى ونظم فى كتاب، ساد اعتقاد لدى كثير من المرجعيات أن الكتاب المصنف ظل لفترة من الزمن مرويًا وليس مدونًا.

أطلق على هذا الكتاب «المِشْنَا»، من الفعل [العبري] «شانا» بمعنى «كرّر» أو «علّم». لم تكن المشنا نتاج يراع عالم واحد أو عصر واحد. فلقد ظلت لأمد طويل من الدهر تنمو وتتكاثر، فبداياتها تعود إلى حقبة ما قبل خراب الهيكل. لكن أقرب المسئولين عن جمع المشنا كانوا هم «التَنّائيم» Tannaim، وهو لفظ مشتق من الفعل العبرى «تانا» الذى يحمل دلالات الفعل «شانا» نفسها. لقد بلغ عدد التَنّائيم فى الفترة ما بين عامى ٧٠ – ٢٠٠م مائة وعشرين تَنّاء، ومن الممكن أن يكونوا انتظموا فى أجيال أربعة على النحو التالى:

التنّائيم

الجيل الأول: ٧٠ - ١٠٠م.

يوحنان بن زكّاي

الجيل الثانى: ١٠٠- ١٣٠م.

عقيبا

الجيل الثالث: ١٣٠ - ١٦٠م.

مئير

الجيل الرابع: ١٦٠ - ٢٠٠ م.

يهودا الرئيس

هؤلاء التنائيم كانوا يملكون ما عساه أن يكون أعظم الأصول التى استحوذت على أدب ما حتى مطلع القرن الثامن عشر. وأوضحوا أن الأدب والحياة يشتركان فى جوانب عدة. لقد قيل عن يوحنان بن زكاى إنه لم يكن يخطو خطوة واحدة دون التفكير فى الرب، وتعلُّم التوراة، وهى الشريعة وكلمة الرب الموثوقة، وتفسيراتها النبوية والربانية هى الفريضة السامية للإنسان. «إذا ما تعلمت قدرًا كبيرًا من التوراة، لا تعتقد مزية لنفسك، فما لأجل هذا خُلقت»؛ لقد خُلق الإنسان ليتعلم؛ ولهذا كان الأدب هو غاية الحياة. ولقد رأينا أى نوع من الأدب ذلك المرام. ذكر يوحنان ذات مرة لخمسة من أتباعه المفضلين: «اذهب فانظر أى الدروب الصالحة يجب على المرء أن يسلكه». فتلقى ردودًا متباينة، لكنه استحسن هذا الجواب:

«القلب السليم هو السبيل» فالأدب هو الحياة إن كان أدبًا وجدانيًّا- وتعتبر هذه الإجابة التبرير الأخير لتأثير هذا الاتحاد فى المِشْنَا بين التعليم والاستقامة.

أما عقيبا Akiba، الذى يمثل الجيل الثانى من التنائيم، فكانت شخصيته تختلف عن يوحنان، فقد كان يوحنان أحد أعضاء حزب السلام فى الفترة الممتدة ما بين ٦٦- ٧٠م، لكن عقيبا كان وطنيًّا، وكرس شطرًا من حياته الشخصية فى صراعه الأخير ضد روما، تحت لواء البطل بركوخبا Bar Cochba فى المعارك التى نشبت خلال ١٣١ - ١٣٥م. لقد أبدى عقيبا تحديًا للعبثية وأعلن الصمت سياجًا للحكمة، لكن نزعته كانت أقرب إلى الحزم من الصرامة؛ فعنه رُويت أروع قصص الغرام، التى منها أنه كان يعمل راعيًا، ثم وقع فى غرام ابنة سيده، فظل يعانى الفقر كما تعانيه زوجه المخلصة التى شعرت بالفخر لشهرة زوجها. لكن مهما يكمن من التناقض فى ما بين الشخصيتين، فإن عقيبا أيقن ـ شأنه شأن يوحنان بن زكّاى ـ أن الأدب بلا قيمة ما لم يعبّر عن نفسه فى حياة العالم. فهو ومذهبه الذى يرفض تدنى قدر الإنسان رُغم ثقافته لأنها تؤدى به إلى شرور الحياة، ولكنهم سلّموا بمثالية الإنسان الذى يعتبر تفوقه الأخلاقى أهم من وهج ثقافته. وكما قال ربى إليعزار بن عزارياه R. Eleazar, the son of Azariah: «إن من تتفوق معرفته على أعماله الصالحة فهو كشجرة تتشعب فروعها فى السماء بينما جذورها هزيلة، فإن صادفتها رياح شديدة كفأتها واقتلعتها من جذورها، لكن من كانت أعماله الصالحة أكثر من معرفته فهو كشجرة فروعها قليلة وجذورها قوية، فإن صادفتها رياح عاتية فلن تقتلعها من جذورها، فهى شجرة راسخة فى مكانها». ووفقًا لما ذكره عقيبا فإن الإنسان هو سيد مصيره، ويحتاج لفضل الله ونِعَمه لكى ينتصر على كل الشرور؛ ولكن يعتمد هذا الانتصار على جهوده: فكل شىء موجود، وفى النهاية تُعطى حرية الاختيار، والعالم تحكمه الفضيلة، ولكن تبعًا للعمل.

إن التوراة، وهى أدبيات إسرائيل، كانت بالنسبة إلى عقيبا: «أداة منشودة»، أو وسيلة للحياة.

تجدر الإشارة إلى أن من بين ما تميّزت به مدرسة عقيبا ترجمة الكتاب المقدس ترجمة أدبية حرفية إلى اللغة اليونانية، وهو عمل قام به أكويلا Aquila، أحد معتنقى الديانة اليهودية على أيدى تعاليم عقيبا، مطلع القرن الثانى. إلا أن ترجمة أكويلا كانت أدنى من

الترجمة اليونانية السكندرية والمعروفة باسم السبعينية Septuagist فى جماليات أسلوبها، ولكنها تتفوق عليها فى الدقة. لقد تابع أكويلا فى ترجمته النص العبرى كلمة بكلمة، وهو فى صنيعه هذا يشبه كثيرًا أونقلوس Onkelos، ذلك المترجم الذى سيعزى إليه فى ما بعد الترجمة الآرامية لأسفار التوراة الخمسة والمعروفة باسم «ترجوم أونقلوس» (Targum Onkelos). إن الترجمة الآرامية للكتاب المقدس وُضعت فى فترة متأخرة، ومن المحتمل أن تكون ترجمة أونقلوس قد احتوت على عدد من العناصر القديمة؛ ولكنها فى شكلها الحالى لا تعود إلى ما قبل القرن الخامس الميلادى.

أما مئير، ممثل الجيل الثالث من التنائيم، فقد كان مفعمًا بالتعاطف. لقد رأى مئير، من خلال تصوره للحقيقة، أن كل ما يمكن أن يدركه الإنسان مردّه إلى التوراة. فالتوراة لم تحل محل سائر أفرع المعرفة أو أنها استوعبتها جميعًا، بل افتقرت التوراة إلى دراستها بشكلٍ سليم، وإلى جميع المساعدات التى يمكن للعلوم والمعارف الدنيوية أن تقدمها. وعلى هذا ظل الأدب اليهودى - إلى حد ما - محفوظًا من خطر أن يصير ممارسات دينية محضة. فضلا عن ذلك، فإنه حينما رغبت الجموع اليهودية فى القرون المتأخرة عن الثقافة العلمية والفلسفية ونأت عنها، دومًا ما كانت هناك فئة قليلة على أهبة الاستعداد لمقاومة هذا التوجه، وظهرت دعوات - بناءً على وجهات نظر بعض التنائيم من أمثال مئير - إلى ضرورة دراسة ما أُطلق عليه فى ذلك الوقت «العلوم الدنيوية/ غير الدينية» secular sciences. إن حجم تعاطف مئير يمكن ملاحظته من خلال مسلك التسامح الذى انتهجه مع صديقه إليشع بن أبويا Elisha، the son of Abuya. فحينما خلع إليشع عنه ربقة اليهودية، ظل مئير مخلصًا له. فقد كرّس نفسه، وبذل جهده على أمل أن يسترد صديقه القديم تارة أخرى، وعلى الرغم من إخفاقه لم يتوقف مئير عن حب إليشع. كما اشتهر مئير بغزارة ما لديه من قصص الحكمة القصيرة القديمة لبلاد الشرق كافة. ومن الجدير بالذكر أن سعة أفق مئير كانت تتطابق مع قلبه الكبير، وفى زوجه بيروورياه Beruriah وجد مئير صاحبة يوافق مزاجها العاطفى وتسامحها مزاجه وتسامحه.

أما الجيل الرابع من التنائيم فقد أظلّه رابى يهودا الرئيس، حسبما أطلق عليه، الذى عاش فى الفترة من ١٥٠ إلى ٢١٠م، ويرتبط ذكر اسمه بإتمام مشروع المشنا. لقد كان يهودا دمث الخلق، ذا إدراك فكرى ثاقب، ومضربًا للمثل فى السخاء وإقراء الضيف من غير اليهود والصداقة معهم. وإن تحاوره مع أحد الأنطونيين Antonines يعد دليلا على ثقافته الواسعة. إن الحياة من وجهة نظر رابى يهودا، لم تكن خليطًا من الأحداث الجسيمة والضئيلة، وإنما شئون الحياة وأحوالها كانت جزءًا من نظام إلهى عظيم، وعلى حد قوله: «إذا تأملت فى أمور ثلاثة، فأنت فى مأمن من السقوط فى براثن الخطيئة: اعلم أن هناك من هو أعلى منك، وكن ذا عين ناظرة وأذن مصغية، وأن أفعالك مسطورة فى كتاب».

إن المشنا التى تعالج الأمور عظيمها وحقيرها وما يهم الإنسان، إن هى إلا تعبيرات كتابية لوجهة النظر فى الحياة سالفة الذكر. هذه المشنا سُطرت باللغة العبرية الجديدة، وهى لغة بسيطة تشتمل على تعبيرات متقدة الفكر لتناسب الحياة العملية، مع افتقارها إلى قوة عبرية الكتاب المقدس وما ورد فيه من أشعار. ومع هذا فإنها أكثر نفعًا، وأداة أقل صقلًا من اللغة القديمة. إن الموضوعات التى تناقشها المشنا تتعلق بالشريعة والأخلاق، وشئون الجسد والروح والعقل. أما موضوعات العمل، والدين، والواجبات الاجتماعية، والطقوس التعبدية؛ فقد عالجتها المشنا فى كل قسم من أقسامها. إن خطأ هذه الفكرة يتمثل فى الربط بين أمور تتفاوت أهميتها؛ ذلك أنه من المحتمل لكل من العقل والإدراك أن يخفقا فى التمييز بين العظيم من الحقير، والخارجى من الروحى.

كما أن هناك نتيجة غير جيدة وهى أنه على الرغم من أن الأدب يتجاوب مع الحياة بشكل لصيق، فإنّه لا يستطيع أن يصحح أخطاء الحياة حينما تصير مُعقّدة وراكدة. ولكن الروح العصرية تختلف عن الروح القديمة بصفة أساسية؛ فى أن الأدب قد صار قوة مستقلة قد تنعش الحياة وتساعدها على التقدم. ومع ذلك فإن النموذج القديم كان عظيمًا فى حد ذاته؛ ذلك بأن الأدب القديم يعرض حياة الإنسان فى انسجام تام، وأن

سلوكه كله يدور فى فلك الأخلاق والدين، وأن عقله وضميره ليسا مستقلين؛ بل هما جانبان لشىء واحد، ولذلك فإن أدبه الدينى، والأخلاقى، والجمالى، والعقلى واحد غير قابل للانفصال. وهذا تصور نبيل؛ فعلى الرغم مما به من مثالب، فإنَّ له آراء متميزة تجعله يتفوق على وجهة النظر المعاصرة.

تنقسم المشنا إلى أجزاء أو أبواب ستة (سِيدَارِيم Sedarim)، وكل جزء ينقسم إلى أقسام (مَسّيخُوت Massechoth)، وكل قسم ينقسم إلى فصول (فِرَاقِيم Perakim)، وكل فصل ينقسم إلى فقرات، اصطُلح على أن يطلق على كل واحدة منها «مِشْنَا Mishnah». وترتيب تلك الأقسام الستة على النحو التالى:

زرَاعِيم Zeraim «بذور»، وهو يتناول تشريعات الزراعة، ويبدأ بقسم عن الصلوات (البركات).

مُوعِيد Moed «أعياد/ احتفالات»، ويتناول هذا الجزء الأعياد.

نَاشِيم Nashim «نساء»، ويعالج هذا الجزء تشريعات الزواج وما يتعلق به.

نِيزِقِين Nezikin «أضرار»، ويتناول هذا الجزء التشريعات المدنية والجنائية.

قُودَاشِيم Kodashim «مقدسات»، ويتناول القرابين، وما شابه ذلك.

طهاروت Teharoth «طهارات»، ويعالج الطهارة الشخصية والتعبدية.

المِشْنَا

أبراهام كوهين

صارت التوراة عِلمًا عند ابتكار أساليب جديدة للتفسير، وكما هو متوقع انطلقت ألسنة المؤهلين لشرح النص شرحًا مستفيضًا بما لديهم من مرجعية. وعلى هذا فقد أطلق عليهم وصف التنائيم، أو المعلمين. وهو اسم أطلق على الربانيين Rabbis ممن عاشوا قريبًا من عصر تنظيم التشريعات فى المشنا. أما أبرزهم فقد كان هِلّيل Hillel الذى خلّف أثرًا متميزًا على أعمالهم. فقد وُلد فى بابل Babylonian، وكما يتعارف عليه تقليدًا، أنه سليل داود عن طريق أمه، ثم هاجر إلى يهودا Judea، وبعد مرور أربعين عامًا صار أحد المرشدين المشهورين فى مجتمعه.

لقد ضرب هليل أروع الأمثلة فى مناصرة وجهة نظر الفريسيين Pharisaic؛ حيث أدرك أن الحياة بما فيها من ظروف متغيرة من غير الممكن أن تُضغط فى مجموعة قوانين مدونة وثابتة؛ ولهذا رأى حرية التفسير المتاح للتعاليم المرويّة وسيلة نفيسة لجعل التوراة مناسبة للظروف المتغيرة.

وخير ما يوضح منهجه هذا ما ورد فى سفر التثنية ١٥، ١: «فى آخر سبع سنين تعمل إبراءً. وهذا هو حكم الإبراء: يبرئ كل صاحب دين يده مما أقرض صاحبه،

لا يطالب صاحبه ولا أخاه، لأنه قد نودى بإبراء للرب»، وهذا يعنى أنه فى حال تعذّر سداد الدين فى سنة الإبراء Sabbatical year (السنة السابعة) لا يمكن المطالبة به. إن هذا التشريع التوراتى يعالج عملًا خيريًا فعله أحد الإسرائيليين مع أحد بنى أمته أثناء مروره بضائقة، ولا يعالج التشريع قرضًا اتفق عليه فى إطار العمل. ومما يُشار إليه أن الخلفية الاجتماعية لهذا التشريع تتمثل فى أمة من أفراد يمتلكون قطعًا صغيرة من الأرض، ويقتات كل واحد منهم على نتاج أرضه. ولكن حينما تغيرت الظروف، وصار جانب كبير من السكان يقتاتون على التجارة، حينئذ أصبح التشريع التوراتى يشكل عائقًا. وعليه فمن المؤكد أن الإسرائيليين أعرضوا عن الإقراض خشية ألا يمكن أن يطالبوا بحقوقهم عند حلول سنة الإبراء، ومما لا شك فيه أن الصعاب الناتجة عن هذا الوضع كانت عظيمة جدًا.

وعلى الجانب الآخر، يرى الصدوقيون Sadducean أنه لا سبيل آخر عوضًا عن الالتزام بتشريع التوراة والعمل بمقتضاه؛ ولكن هلّيل رفض هذا الرأى زاعمًا أن الدراسة اللصيقة للنص سوف تكشف عن مدى الصعوبة. ومن منطلق الافتراض أن التوراة لم تشتمل على كلمة زائدة، أشار هلّيل إلى العبارة التالية: «... وأما ما كان لك عند أخيك فتبرئه يدُك منه» (التثنية ١٥ : ٣). لأول وهلة تبدو هذه العبارة وكأنها تكرار غير ضرورى للعبارة السابقة: «لا يطالب صاحبه ولا أخاه». ولكن هذا ليس فى محله؛ ذلك لأن التوراة لا تشتمل على كلمة زائدة من غير ضرورة. وعلى هذا فمن المحتمل أن عبارة: «... وأما ما كان لك عند أخيك فتبرئه يدُك منه» قد أضيفت لاستثناء مشكلة قد تطرأ فى المستقبل. أى إن قوله: «وأما ما كان لك...» فلا يقصد بها ما كان عند المدين. وبهذا المنطق استنبط هلّيل أنه فى حال تقدم الدائن إلى المحكمة بوثيقة موقعة تحفظ الدين لأصحابه، حينئذ تحق له المطالبة بالدين عن طريق المحكمة حتى بعد انقضاء سنة الإبراء.

من الممكن ـ لو اخترنا ذلك ـ انتقاد الحجة على أنها تحايل على التشريع، ولكنها تخدم غرضًا ضروريًا؛ ألا وهو جعل التوراة دليلًا عمليًا صالحًا للحياة لأمد طويل. إن التوراة

لا ينبغى لها ألا تساير الحياة العصرية ما دام هناك إمكانية لتفسيرها مرة أخرى لمواكبة الأحداث الطارئة فى المستقبل.

لقد كان هِلّيل Hillel مبدع مدرسة التنائيم، وفى المقابل أسس معاصرُهُ شمّاى Shammai مدرسة أخرى، وخلال العقود السبعة الأولى من القرن الأول، استحوذ كلا المعلِّمَين وأتباعهما على الفكر السائد فى دوائر الفريسيين. وبالجملة فقد آثر أتباع هِلّيل تفسيرًا فضفاضًا للتشريع، بينما التزمت المدرسة الأخرى وجهة النظر الصارمة. وعلى طوال ثلاثمائة عام يسجل التلمود المساجلات التى دارت بين الفريقين واختلافاتهما، ولكن فى نهاية المطاف كان لتعاليم هِلّيل الحظوة والتأثير. لقد تطلب تأسيس مدرسة تمثيلًا نظاميًا لموضوعات الدراسة. ولا بد أن يكون قد تولّد فى الذهن ـ حتى الوقت المعاصر ـ أن تطور الذاكرة فى الشرق أعظم منه فى الغرب. فالتعلم الجماعى لا يُكتسب من الكتب محضًا، ولكن من أفواه المعلمين. ولذلك وجد هِلّيل من الضرورى اختبار قواعد التفاسير والشرح التى تناقلتها الأجيال السالفة، ثم أوصى أتباعه بتلك القواعد الصالحة من حيث المنطق. وعلى هذا فقد تبنّى هِلّيل سبعة مبادئ للتفسير لقيت قبولًا عامًا فى ما بعد، على الرغم من الإضافات التى أُلحقت بها تباعًا فى مرحلة متقدمة. ووفقًا لتعاليمه أنه رأى من الضرورى ترتيب مجلد كبير يشتمل على المعارف التقليدية من أجل راحة المتعلمين، ثم حُفظ هذا الترتيب شفاهة، ولربما عُدّ أول إصدار للمِشْنَا.

أما الشخصية التالية التى تسترعى الانتباه فهى شخصية يُوحَنان بن زكّاى Jochanan b. Zakkai، أصغر تلاميذ هِلّيل وأكثرهم تميزًا، فقد لقبه معلمه (هليل) قبيل وقت وجيز من وفاته بأبى الحكمة وأبى الأجيال المستقبلية من العلماء. لقد كان يوحنان بن زكّاى مرجعية متميزة خلال فترة خراب الهيكل على أيدى تيتوس Titus. دعا بن زكّاى ـ لمعرفته المسبقة بهزيمة اليهود فى مواجهتهم لروما ـ إلى السلام إيمانًا منه بأهمية الحفاظ على اليهودية دون الاستقلال القومى. وحينما رُفض الأخذ بنصيحته اتخذ تدابيره للحيلولة دون إبادة المجتمع اليهودى حينما قُضى على الهيكل والدولة بالخراب. وفى هذا الصدد يُروى عن يوحنان بن زكّاى أنه أشاع خبر مرضه الذى أعقبه وفاته؛ من أجل الفرار من المدينة المحاصرة؛ التى كان يحرس أبوابها اليهود المتعصبون Zealots.

وبتأييد من أتباعه الثقات أُخرج من أورشليم فى كفنه لدفنه. وما منع من نبش جثمانه بأسنَّة رماح الحراس إلا مكانته المرموقة والمحفوظة، ذلك ليضمن هؤلاء الحراس أن أحدًا لا يتبع هذا الأسلوب ليخرج حيًّا من بين أبواب المدينة. وفور نجاته، توجه بن زكاى إلى المعسكر الرومانى، واستأذن لمقابلة فِسْبَازْيَان Vespasian، فأذن له، ثم طلب منه: «أعطنى يَبْنِه وحكماءها» (جيطين، ٥٦ ب). فحفظ الإمبراطور وعده إياه، وأبقى يَبْنِه بعيدة. وبعد أن وضعت الحرب أوزارها، اتجه يوحنان إلى يَبْنِه، فصارت مدرسته - التى لم تكن تحظى باهتمام كبير من قبل - مركزًا للحياة والفكر اليهوديين. وعلى هذا حلّت يَبْنِه محلّ المدينة المقدسة، فتأسس بها السنهدرين Sanhedrin، وفى الغالب صارت يَبْنِه العاصمة الجديدة. وبفضل بصيرته، حفظ يوحنان بن زكاى التوراة من دمار محقق فى طيات الكارثة القومية، وبهذه الطريقة أكد بن زكاى نجاة المهزومين.

لكن قبل وقوع الكارثة، كان يوحنان خصمًا لدودًا لمنهج الصدوقيين فى معالجة التوراة. فمن خلال الأسس المنطقية أثبت فقر هذا المنهج، وفضلًا عن هذا قدمت الأحداث برهانًا مقنعًا لضعف موقف الصدوقيين ومدى قوة الفريسيين. لقد كانت اليهودية عند الصدوقيين نظامًا من الآراء الجامدة المنظمة وفقًا لقوانين الأسفار الخمسة المكتوبة، فضلًا عن كونها وثيقة الارتباط بطقوس الهيكل. وعلى هذا، فحينما غاب الحرم (الهيكل) عن الوجود، اختفى الصدوقيون عن الأنظار بعد وقت قصير. وفى ذلك الوقت - حينما حلت الكارثة - تبرأت ساحة نظرية الفريسيين فى التوراة الشفهية من كل تهمة نُسبت إليها، ذلك لأنها حافظت على معتقدات الناس بما لا يطرح مجالًا للتساؤل من خلال تكيفها مع الظروف المستجدة، ولا أحد غير يوحنان بن زكاى يُنسب إليه تحقيق هذا الإنجاز. وفى مدرسته بيَبْنِه أغدق بن زكاى على طلابه ما ورثه من تعاليم عن أستاذه، ومن ثم صار هؤلاء الطلاب أساتذة الجيل القادم. وعلى هذا أوجد بن زكاى صلة أخرى فى سلسلة المعرفة اليهودية التقليدية.

بعد تجاوز جيل آخر نصل إلى مطلع القرن الثانى؛ حيث يطالعنا اسمان مشهوران. الأول: إسماعيل بن إليشَع Ishmael b. Elisha شهيد الاضطهاد الهادريانى Hadrianic، ومؤسس مدرسة. لقد تخصص إسماعيل فى الدراسة العلمية للقانون اليهودى، وعمل

على شرح قواعد هِلّيل السبعة؛ حتى صارت ثلاث عشرة قاعدة معترفًا بها على أنها مبادئ التفسير. أما أهم عمل نهض به إسماعيل فتمثل فى محاولته تنسيق كم هائل من القرارات مع النصوص المقدسة التى استنبطت منها تلك القرارات. فضلًا عن ذلك، وضع إسماعيل تعقيبات على الفقرات التشريعية للأسفار الأربعة الأخيرة من التوراة، ولكن لم يُحفظ منها إلا تعقيباته على الإصحاح الثانى عشر من سفر الخروج فى نسخة منقّحة عُرفت باسم مِخِيلْتَا (المقياس: Mechilta). إن أعماله فى سائر الأسفار أرست أساس تعليقات مشابهة جُمعت بين دفتى المِشْنَا، ولربما يحسن ذكرها هنا على نحو ملائم. أولها ما عُرف بـ سِفْرَا Sifra وهى تعليقاته على سفر اللاويين المحررة تحت إشراف حَيَّا بن أبّا Chiyya b. Abba الذى بزغ نجمه فى بداية القرن الثالث، وكذلك سِفْرِى Sifre، وهى تعليقاته على سِفْرَيْ العدد والتثنية، ومن المؤكد وجود محرر مختلف لكل سفر على الرغم من صدور هذين السفرين معًا. وعلى ما يتجلى أن تعليقات سفر العدد يعود وضعها إلى الفترة التاريخية نفسها التى تعود إليها سفرا Sifra، بينما تُعزى تعليقات سفر التثنية إلى فترة متأخرة.

إن كلًا من سفرا وسفرى يظهران اقتفاء آثار أستاذ ذائع الصيت يُدعى عقيبا بن يوسيف Akiba b. Joseph ، كان قد لقى حتفه على أيدى الرومان فى عام ١٣٢م. هذا المعلم عمل على تطوير علم المِدْرَاش (الشرح والتفسير) إلى أبعد الحدود. فهو يرى أنه ما من فقرة من النص المقدس إلا ولها أهمية، كما برهن على فطنته الفريدة من خلال تفسيره. وكانت نتيجة تطبيق منهجه التفسيرى دمج الممارسات التقليدية فى مجموعة القوانين المدونة، ووجدت هذه الممارسات أساسًا معتمدًا لها فى النص من خلال أسلوب ما أو آخر.

فضلًا عن عمله كمعلم أو شارح، عمل (عقيبا) كذلك منظمًا أو مخططًا. فقيل عنه إنه مَن نظم التوراة فى «سلسلة من الحلقات» (ARN XVIII)، مما يُفهم عنه أنه ولّف بين ما تراكم لديه من أقوال تشريعية مأثورة حتى عصره، ثم عمل على اختصارها على هيئة أوامر. ولربما وُصف على أنه واضع خطة المِشْنَا التى خرجت إلى حيز الوجود بعد قرن

من الزمان. ولولا أعماله الرائدة ما كُتب للتلمود الإنتاج فى نهاية المطاف. أما أتباعه فقد ساروا على الطريق الذى رسم معالمه حتى غدا صاحب تأثير واسع النطاق فى دراسة التوراة فى الأجيال التى أعقبته. ومن أهم أولئك مئير الذى اكتسب شهرته لتحمله مسئولية إصدار المشنا التى اعتمدها الأمير يهودا أساسًا لتفسيره.

يلفت التلمودُ الانتباه إلى «ميلاد يهودا بعد وفاة عقيبا» (قيدوشين، ٧٢ب). لكن من حيث التسلسل التاريخى لم تكن هذه العبارة صائبة؛ ذلك لأن ميلاد يهودا كان فى عام ١٣٥م، ولعل المقصد هنا الربط بين هاتين الشخصيتين فى الأدب اليهودي؛ فما بدأه عقيبا، أتمّه يهودا. وكما أشير سلفًا فإن الأول كان بمنزلة المهندس المعمارى، بينما كان الآخر المعلم البنّاء.

كان يهودا ابن معلم شهير يُدعى شمعون بن جمليئيل الثانى Simon b. Gamaliel II وكان من أسرة ثرية ذات نفوذ، تحصّل على تعليم ليبرالى، بما فى ذلك اللغة اليونانية Greek، واستمتع بصداقة النبلاء الرومان، وقد تضافر تعليمه ومكانته الاجتماعية فى جعله سلطة لا تُجادل بين يهود فلسطين، ولأكثر من خمسين عامًا حتى وفاته عام ٢١٩م أو فى العام التالى للعام الذى شغل فيه منصب النَّاسيء Nasi (الأمير، البطريرك)، وكان هو الزعيم المعترف به رسميًا فى مجتمعه.

أعظم إنجازات حياته مؤلَّف يجمع القانون اليهودى، يسمى بالـ مِشْنَا، والاسم مشتق فى العبرية من الجذر شَانَا shanah «كرر/ أعاد»، ويشير إلى التعليم الشفهى، الذى يُكتسب بالإعادة والتكرار على المسامع. والاسم هو المقابل للـ مِقرا (Mikra)، «نص (الكتاب المقدس) للقراءة». وهو يميز بذلك التوراة الشفهية the Oral Torah، بالتضاد عن التوراة المكتوبة the Written Torah فى «العهد القديم». وقد نجح فى استخدام مصطلحات معتمدة فى جميع أنحاء فلسطين، وبابل، وأدى ذلك إلى إهمال جميع القوانين الأخرى التى سنّها حاخامات منفردون فى مدارسهم الخاصة. وأسس كتابًا موحدًا للدراسة المستقبلية والمناظرة.

أما اللغة التى ألفت بها فهى شكل من أشكال العامية العبرية، تتميز عن عبرية الكتاب المقدس بأنها أقل صرامة فى القواعد النحوية، وتسللت إليها مفردات لاتينية ويونانية، وقد تميزت بالتعبيرات المختصرة بشدة وغياب البيان الأدبى. واللغة تناسب بإعجاب الموضوعات.

يدور الجدل منذ العصور الوسطى، حول مسألة ما إذا كان يهودا التزم بتدوين المشنا، أو ما إذا كانت ظلت لبعض الوقت فى أنساق شفهية. وما يزال العلماء فى خلاف، لكن الرأى يميل تدريجيًا إلى ترجيح وجهة النظر القائلة بأنها صدرت فى شكل مجموعة قوانين أو تشريعات مدونة. وقد نظمت فى ستة مجلدات أطلق عليها سيداريم Sedarim (ترتيبات/ تعاليم)، كل سيدر يحتوى على عدد من مسيخوت Massichoth (مقالات)، مجموعها ثلاث وستون مقالة، وكل مقالة مقسمة إلى فصول، ومن ثم إلى أجزاء صغيرة أو فقرات، ومجموع الفقرات ٥٢٣ فقرة. وفيما يلى ملخص لتلك التعاليم ومحتويات المشنا:

أ. باب/ سيدر زِرَاعِيم Zeraim، «بذور»

١. بِرَاخوت Berachoth، «الأدعية/ البركات». ويهتم بموضوع الطقوس القربانية.

٢. فِيآه Peah، «زاوية»، الأحكام والقواعد التشريعية المتعلّقة بـ «زوايا الحقل/ أطرافه».

٣. دِمّاى Dammai، «مشبوه/ مشتبه فيه»، ويهتم بمحاصيل الأرض المشتراة من شخص يُشّك فى إخراجه العشور المستحقة عليها للكاهن.

٤. كِيلآيم Kilayim، «خلط»، عن خلط البذور وتهجين الزروع، ... إلخ المحظورة بموجب سفر اللاويين. ١٩ : ١٩.

٥. شِفيعيت Shebiit، «سابعة/ سبتية»، ويعالج أحكام السنة السبتية.

٦. تِروموت Terumoth ، «تقدمات»، ويتناول قواعد فصل أنواع التقدمات والقرابين.

٧. مَعْسَاروت Maaseroth، «عُشُور»، ويهتم بتقديم العشور للاويين.

٨. مَعْسَار شِينى Maaser Sheni، «العشر الثانى»، ويهتم بقواعد تقديم العشور بناء على نص سفر التثنية ١٤: ٢٢، ومايلى.

٩. حَلّه Challah، «عجين»، ويتناول ما يجب إفراده من العجين لكى يقدم للكهنة بحسب سفر العدد ١٥: ٢١.

١٠. عُرْلاه Orlah، «غرلة»، أحكام ثمار الأشجار فى السنوات الأربع الأولى من الغرس.

١١. بكوريم Bikkurim، «بواكير» الثمار الأولى التى تقدم للهيكل.

ب – باب/ سيدر مُوعِيد Moed « مواسم/ أعياد»

١. شَبّات Shabbath، «السبت»، ويناقش الأعمال التى يحظر القيام بها فى يوم السبت.

٢. عيروبين Erubin، «تداخل الحدود – اندماج»، ويهتم بالنواحى التقنية الناجمة عن تشريعات السبت، أى: الحدود التى لا يمكن تجاوزها فى السبت، وكيف يجوز تمديدها.

٣. فصاحيم Pesachim، «الفصوح/ أعياد الفصح»، وفيه شعائر عيد الفصح.

٤. شقاليم Shekalim، «المثقال»، ويناقش الضريبة السنوية التى تقدم لخزينة الهيكل.

٥. يوما Yoma، «اليوم»، ويتناول إجراءات يوم التكفير.

٦. سُوكّاه Sukkah، «الظلّة/ المظلة»، ويناقش شعائر عيد الظلّة.

٧. بيتصَه Betzah، «بيضة» عيد، ويسمى أيضًا «يوم طوف» (يوم حسن)، ويتناول الأعمال التى يجوز القيام بها، والأعمال الأخرى التى يحظر القيام بها فى هذا العيد.

٨. روش هشّاناه Rosh Hashanah، «رأس السنة»، شعائر العيد التى تميز العام الجديد.

٩. تعنيت Taanith، «الصوم»، الصوم فى الأعياد العامة.

١٠. مجيلاه Megillah، «صحيفة»، ويتناول بشكل عام سفر إستير Esther فى عيد الفوريم.

١١. موعيد قاطان Moed Katan، «العيد الصغير»، ويتناول بالحديث طقوس الأيام الواقعة بين عيدى الفصح والظلل.

١٢. حاجيجا Chagigah، «الاحتفال/ الزيارة»، ويتناول قرابين الأعياد الثلاثة التى يتحتم على كل إسرائيلى فيها زيارة الهيكل.

ج - باب/ سيدر نَاشِيم Nashim، «النساء»

١. ياموت Yebamoth، «زواج الأرملة من شقيق زوجها المتوفى»، ويتناول تشريعات زواج أرملة الأخ المتوفى من شقيقه إذا لم يكن للمتوفى أبناء، وكذا صلات القرابة التى يحرم فيها الزواج.

٢ - كتوبوت Kethuboth، «عقود الزواج»، ويهتم بإجراءات الخطبة وعقد الزواج.

٣ - نِدَاريم Nedarim، «النذور»، يتناول عقود النذور وإبطالها خاصة ما يتعلق منهَا بالمرأة.

٤ - ناذير Nazir، «النذير»، ما يتعلق بنذر النذير.

٥ - سُوطاه Sotah، «الخائنة/ المشكوك فى زناها»، ويبحث ما يتعلق بالخيانة الزوجية.

٦ - جيطِّين Gittin، «الطلاق». يتناول التشريعات المتعلقة بفسخ عقد الزوجية.

٧ - قيدوشين Kiddushin، «الخِطبة/ التكريس»، ويبحث فى الإجراءات القانونية للزواج.

د - باب/ سيدر نِيزيقِين Nezikin، «الأضرار/ الجنح»

١ - بابا قَاما Baba Kamma، «الباب الأول»، ويتناول الأضرار التى تلحق بالممتلكات، والجروح والخسائر التى تصيب الأشخاص.

٢ - بابا مِتصِيعا Baba Metzia، «الباب الأوسط»، ويتناول التشريعات الخاصة بالمفقودات، وفك الأسْر بكفالة، والمبيعات، والتوظيف.

٣ - بابا بَاترا Baba Bathra، «الباب الأخير»، ويتناول العقارات، والميراث، والتركات.

٤ - سَنْهِدْرِين Sanhedrin، «المحاكم»، يتحدث عن المحاكم التشريعية، وإجراءات المحاكمات، والجرائم الرئيسة التى تعاقب بالإعدام.

٥ - مَكّوت Makkoth، «ضربات العِصى»، ويتضمن عقوبة شهادة الزور، ومدن الملجأ، وعقوبات الجلد.

٦ - شِبُوعوت Shebuoth، «القسم/ اليمين»، عن القسم الخاص أمام المحكمة.

٧ - عِدُويُوت Eduyyoth، «الشهادات»، مجموعة شهادات للحاخامات بخصوص قرارات السلطات فى أزمنة سابقة.

٨ – عَبودَاه زاراه Abodah Zarah، «الوثنية»، يتناول طقوس العبادات الوثنية.

٩ – فيرقِى آبوت Pirke Aboth، «فصول الآباء»، هى مجموعة مقالات أخلاقية تتضمن حِكَم التنائيم المفضّلة. ويضم أيضًا ملحقًا يسمى «فصل ربى مئير R. Meir عن اكتساب التوراة».

١٠ – هُورايوت Horayoth، «التعاليم/ قرارات»، يبحث الفصل مسألة الفرد الذى يخطئ، بحسب تعاليم المجمع، متى يقدم قربان الخطيئة، ومتى يعفى.

هـ – باب/ سيدر «قدَاشيم Kodashim «مقدسات»

١. زِبَاحِيم Zebachim، «ذبائح»، يتناول نظام تقديم القرابين فى الهيكل.

٢. مِنَاحوت Menachoth، «تقدمات»، يتناول تقدمات وقرابين الطعام والشراب.

٣. حولين Chullin، «تدنيس الأشياء/ الحلال»، يتناول ذبح الحيوانات وقواعد الغذاء.

٤. بكوروت Bechoroth، «البكور/ المولود الأول»، ويتناول ما يتعلق بالمولود الأول للإنسان والحيوان.

٥. عراكِين Arachin، «التقديرات/ القيم»، يتناول ما يتعلق بقيم الأشخاص والأشياء التى كانت تُنْذر للهيكل.

٦. تَمُوراه Temurah، «البدل»، ويهتم بأحكام بدائل الأقداس المعيّنة للذبح.

٧. كِريتُوت Kerithth، «القطع/ الاستئصال»، يتناول الجرائم التى تعاقب بالقطع وهى جرائم العمد.

٨ – مِعِيلاه Meilah، (الخيانة/ السهو)، يعالج نجاسات ممتلكات الهيكل.

٩ - تَمِّيد Tamid، (المحرّقة الدائمة)، يصف الطقوس اليومية فى الهيكل.

١٠ - مِيدُّوت Middoth، (المقاييس)، يتحدث عن الجوانب المعمارية للهيكل.

١١ - قِنّيم Kinnim، (أوكار/ أعشاش الطيور)، يتناول القرابين التى تقدم من الطيور.

و - باب/ سيدر طِهَاروت Teharoth، « الطهارة»

١ - كِيلِيم Kelim، (أدوات/ أوانٍ)، يتناول نجاسة الأدوات وكيفية تطهيرها والتخلص من نجاستها.

٢ - أوهَلوت Ohaloth، (خيام/ مساكن)، يتناول أحوال النجاسة الناتجة عن لمس جثث الموتى.

٣ - نِجَاعِيم Negaim، (علل/ أسقام/ أمراض)، ويتحدث عن العلل، والأسقام التى تصيب الجلد خاصة الجذام.

٤ - فاراه Parah، (البقرة الحمراء)، يناقش أحكام عمل رماد البقرة الحمراء.

٥ - طِهَاروت Teharoth، (الطهارة)، يتناول التطهر من النجاسة التى تستمر حتى غروب الشمس سواء أكانت نجاسة فردية أو نجاسة عامة.

٦. مِقْواءوت Mikwaoth، (الآبار/ الينابيع/ المستودعات)، يعالج شئون الغطس فى الأحواض والبرك للتطهر.

٧. نيدّاه Niddah، (الحائض)، يتناول أحكام حيض النساء الواردة فى سفر اللاويين الإصحاحات ١٢، ١٥، ١١.

٨. مِكَشِّيرين Machshirin، (الإعداد/ التجهيز)، يُعنى بحصر السوائل والأشربة التى إذا اختلطت بالحبوب والثمار تجعلها عُرْضة للإصابة بالنجاسة وأحكامها.

٩ . زَابيم Zabim، (المصابون بالسيلان)، يعالج مسائل النجاسة المادية.

١٠ . طِبول يوم Tebul Yom، (غُطاس النهار/ اليوم)، يتناول عملية الغطاس التى لا تتم إلا بعد غروب الشمس.

١١ . يادايم Yadayim، (أيدى)، يتناول نجاسة الأيدى وكيفية التطهر منها.

١٢. عوقصين Uktzin، (أعناق/ علائق الثمار)، يعالج موضوع سيقان الفاكهة الناقلة للنجاسة، وطهارة الثمار والظروف التى تجعلها نجسة.

مقالات غير قانونية من تاريخ ما بعد المشنا

- آبوت رابى ناثان Aboth Rabbi Nathan، تفاصيل من فصول الآباء.
- سُوفْريم Sopherim «كَتَبة»، يعالج قواعد تدوين لفائف التوراة للاستخدام فى السيناجوج Synagogue، ومسائل الطقوس.
- إيبل راباتى Ebel Rabbathi، «الحِداد العظيم»، وهو ما يسمى فى العادة مجازًا سِماحوت Semachoth (سرور/ فرح)، الشعائر والطقوس الخاصة بالدفن وعادات الحداد.
- كَالّاه Kallah، «عروس»، مقالة قصيرة مكونة من قطعة واحدة عن آداب العفة.
- ديرخ إرص رابّا Derech Eretz Rabbah، «مقالات مطولة عن السلوك»، عن الزواج المحظور والسلوك الأخلاقى.
- دِيرِخ إِرِص زُوطَا Derech Eretz Zuta، «مقالات قصيرة عن السلوك»، مجموعة قواعد لحسن السير والسلوك.
- فِرِقْ شَالوم Perek Shalom، «فصل السلام».
- جِيرِيم Gerim، «المرتدّون»، قواعد التحول إلى اليهودية.

- كُوثِيم Kuthim، «السامريون: Samaritans»، عن ممارسات السامريين فيما يتعلق بالشريعة اليهودية.

- عَبَادِيم Abadim، «عبيد»، ويتناول أمور العبد العبرى.

يضاف إلى هذا أربع مقالات صغيرة نُشرت فى وقت واحد مع الثلاث السابقة أعلاه، بواسطة راب كيرتشْهَايِم R. Kirchheim سنة ١٩٥١.

سِيفر تُورَاه Sepher Torah، «لفائف تشريعية»، ومِيزُوزا Metzuzah «علامة تُثبّت على قوائم الباب»، وتفلّين Tephillin (تمائم)، وصِيْصِيت (أهداب الثوب).

وقد وردنا عمل آخر مماثل للمِشْنَا، يسمى تَوسِفْتَا (التكميل)، وهو أيضًا مجموعة من التشريعات فى ترتيب منهجى، مواز فى كثير من نواحيه للمِشْنَا؛ لكنه يضم مسائل إضافية، وأنماطها أكثر انتشارًا من تلك التى استخدمها يهودا وتتميز فى كثير من الأحايين بإثبات النصوص التى يتم حذفها عادة فى المِشْنَا. وعلاقتها الدقيقة بمسألة تدوينها على المستوى الرسمى لم تحدد بعد. وهناك كثير من المشكلات المتعلقة بالتأليف ما تزال محل شكّ. وتُنسب بداية هذا العمل إلى اثنين من حاخامات القرن الثالث؛ ربّا Rabbah، وأوشايا Oshaya، على الرغم من أن الشكل الحالى ربما يؤرَّخ على أنه من القرن الخامس.

التلمود

إسرائيل أبراهامز

يعد التَلْمُود Talmud، أو الجمَارَا Gemara «الشرح أو التكميل» تطورًا طبيعيًا للمِشْنَا، فالتلمود يتضمن- بالفعل- كثيرًا من المبادئ القديمة قدم المِشْنَا؛ بل إن بعضها أقدم من ذلك. ولكن بالنظر إليه ككل؛ فإن التلمود هو حاشية على عمل التنائيم. وهو لم يكتب باللغة العبرية - مثل المشنا - ولكن كُتب باللغة الآرامية الشائعة. وثمة عملان مختلفان ينطبق عليهما اسم التلمود، الأول هو تلمود أورشليم Jerusalem Talmud (الذى اكتمل فى سنة ٣٧٠ تقريبًا) والآخر هو تلمود بابل Babylonian Talmud (الذى اكتمل بعد مئة سنة فى وقت لاحق). فى البداية كما لاحظنا فإن المدارس اليهودية تأسست على أرض يهودية، لكن فلسطين لم تستمر فى الترحيب بهم. وفى ظل الحكام الأكثر تسامحًا فى بابل أو فارس وجد التعليم اليهودى مأوى بعيدًا عن القسوة التى عاشها فى تلك الأرض. فالمدارس اليهودية فى نهَارْدِعَا Nehardea، وسُورَا Sura، وفومْبيدِيثَا Pumbeditha، تفوقت بسرعة على المدارس الفلسطينية من حيث الشهرة، وفى عام ٣٥٠م، وبسبب الاضمحلال الطبيعى أغلقت المدارس الفلسطينية.

ووفقًا لذلك فإن التلمود لم يكن عملًا واحدًا بل عملين اثنين؛ أحدهما نتاج أدبى فلسطينى، والآخر نتاج من أمورائيى بابل Babylonian Amoraim. والأدب الأخير

هو الأضخم، والأكثر دراسة، والأفضل حفظًا، وهو ما سوف نقتصر عليه أساسًا هنا. والتلمود ليس كتابًا ولكنه أدبٌ؛ فهو يتضمن تشريعًا قانونيًا، ومنهجًا أخلاقيًا، وجملة من الطقوس الشعائرية، ومقطوعات شعرية، وصلوات، وقصصًا تاريخية، وحقائق علمية وطبية، وطرائف وحكايات شعبية.

والأمورائيم Amoraim بحسب ما يشير إليه الاسم «المفسِّرون» أو «المحدِّثون»، غير أن تفسيراتهم كانت إضافات أصيلة إلى الأدب. وقد امتد عملهم لفترة طويلة بين عامى ٢٠٠ و٥٠٠ ميلاديًا. وكانوا بالطبع رجالًا من مختلف الطباع والظروف، بعضهم من الأثرياء والبعض الآخر من الفقراء المعدمين، ولكن ثلة منهم كانوا من رجال الأدب المحترفين. ومثل التنائيم كان الأمورائيم من الصناع المهرة، والمزارعين أو الأطباء الذين يهوون الأدب، ولكنهم تحولوا إلى الشئون العملية فى الحياة، والرجال الذين يرتقون الطبقة الاجتماعية الراقية، أمراء الأسر فى بابل والآباء أو البطاركة Patriarchs فى فلسطين لم يُعهد إليهم دائمًا بالسلطة العليا. والأمورائيم مرة أخرى كانوا مجرد متلقين، ووسطاء يتم من خلالهم انتقال التقاليد، وبعضهم كان مبدعًا أيضًا. ولتطبيق واقع الأمر نفسه على المجاز الربانى، فإن بعضهم تعلموا فى سيناء، والبعض الآخر شُتتوا بين الجبال، ويجمع بينهم الجدل النقدى الحاد.

ويعد حانينا بن حاما Chanina, the son of Chama أقدم الأمورائيم، من صفورية (١٨٠-٢٦٠م)، وكان كالجبل الراسخ فى التعليم القديم. ومن ناحية أخرى كان هناك يوحنان بن ناباحا Jochanan, the son of Napacha (١٩٩-٢٧٩م) الذى كان يتمتع بجمال طبيعى أخاذ، وكان يحظى بعقلية أكثر إبداعًا، فجاذبيته الشخصية أكسبته إحساسًا فنيًا مرهفًا، وكانت اللغة اليونانية بالنسبة إليه مصدر بهجة «كالزينة بالنسبة إلى النساء». أما شمعون بن لاكيش Simon, the son of Lakish (٢٠٠-٢٧٥م) فقد جمع بين البِنْيَة الجسدية القوية، والذكاء الشديد، وقد بدأ حياته كمحترف رياضى. يليهم رابى زعيرا Zeira، الذى عُرف بضعف بنيته وعدم تمتعه بقدر عال من الجاذبية، غير أنه تمتع بالإبداع والفطنة. وهناك شخصية أخرى معاصرة ليوحنان، وهو يوشع بن ليفى Joshua, the son of Levi، بطل كثير من الأساطير، كان محبًا للفقراء وعطوفًا عليهم

حتى أعلن عن إيمانه الراسخ بأن المسيح سوف ينهض من بين الشحاذين والعرجى من الروم. وسيملاى Simlai وهو مولود فى فلسطين وهاجر إلى نَهَارْدِعَا فى بابل، كان شاعرًا أكثر منه محاميًا، وكان محبًا للمبادئ الأخلاقية والعناصر الشعرية فى التلمود، أو ما يطلق عليه فى الأدب اليهودى الهاجادا Hagadah مقارنة بالهلاخا Halachah الذى يعنى بالعناصر التشريعية، أو العناصر القانونية. وقد انخرط سيملاى Simlai فى نقاشات كثيرة مع الآباء المسيحيين حول موضوعات التفاسير الإنجيلية.

لقد تحول مركز الاهتمام الآن إلى بابل. فهنا فى عام ٢١٩م، قام أبا أريخا Abba Areka أو راب Rab (١٧٥ - ٢٤٧م) بتأسيس أكاديمية سورا Sura academy التى ازدهرت على مدى ثمانية قرون. كان هو وزميله المعاصر له صموئيل Samuel (١٨٠- ٢٥٧م) يتمتعان مع يوحنان بشرف تقديم المواد الرائدة التى يتألف منها التلمود. فقد وضع صموئيل قاعدة - تعتمد على ما قاله النبى إرميا Jeremiah- مكّنت اليهود من الحياة والخدمة فى الدول غير اليهودية. فـ« قانون البلد هو القانون» يقول صموئيل... لكنه عاش فى ممالك تحت النجوم كما فى شوارع مدينته. لقد كان صموئيل عالمًا فلكيًا وذكر عنه أنه يتباهى بحقيقة أنه «كان مطلعًا على مسارات النجوم كما كان يعرف شوارع نهاردِعه Nehardea» ووضع التقويم اليهودى، وأتم عمله هذا هلّيل الثانى Hillel II فى القرن الرابع الميلادى. ومثل سيملاى، كان راب، وصموئيل لهما أصدقاء من الوثنيين والمسيحيين. وقرأ أوريجين Origen وجيروم Jerome الكتاب المقدس بإرشادات من اليهود. وكتب الفيلسوف الوثنى بورفيرى Porphyry تعليقات على سفر دانيال Daniel. وكذلك أبّاهو Abbahu الذى عاش فى فلسطين بعد ذلك بقليل، وكان يتردد على المجتمع الزراعى للرومان، وعلّم أسرته اللغة اليونانية. كان أبّاهو صانعًا لخُمُر ملابس النساء مثل كثير من الأمورائيم، وكان يسخر من جعل التعلم وسيلة للعيش. كما كان تواضع أبّاهو بالنسبة إلى مزاياه يبين أن الحاخام ليس بالضرورة متغطرسًا بالتباهى فى المعرفة! ذات مرة حوصرت محاضرة أبّاهو بعدد كبير من الناس، ولكن جمهور زميله حَيَا Chiya كان ضعيفًا. فقال أبّاهو لـ حيا:

«إن تعليمك... جوهرة ثمينة يمكن للخبير فقط أن يعرف قيمتها... أما تعليمى فهو مزخرف يسترعى نظر كل جاهل».

وكان راب ـ مع ذلك ـ مشهورًا فى التعليم اليهودى. إذ أعدّ دورات فى محاضرات للعوام كما أعدها للعلماء. وخليفة راب رئيس مدرسة سورا شخص يدعى هونا Huna (٢١٢-٢٩٧م) أتم عمل راب فى جعل بابل مركزًا رئيسًا للتعليم اليهودى. زرع هونا أرضه ليقتات منها، وكانوا يقابلونه فى كثير من الأحايين وهو فى طريقه إلى بيته والفأس على كتفه. كان الرجال من أمثاله هم الذين حافظوا على التراث اليهودى. ومع ذلك فقد تمتع أسلاف هونا بخبرة أوسع فى الحياة، أما راب فقد كان طالب علم فى فلسطين وعلى اتصال دائم باليهود فى مناطق عدة. ومن زمن راب فصاعدًا أصبح التعلّم من حق كل الناس، والتلمود بجانب أنه أدب الجامعات اليهودية، فقد كان يمكن أن يطلق عليه أيضًا كتاب الجماهير. فلم يكن يتضمن فقط المحصلات الأخلاقية والتشريعية لبحوث المتعلمين؛ بل يتضمن أيضًا الحكمة والمعتقدات الخرافية لعامة الناس. والتلمود ليس أدبًا قوميًّا وحسب؛ ولكنه رابطة فريدة بين اليهود المشتتين، ووثيقة أدبية وروحية لا نظير لها؛ للحفاظ على الهويّة اليهودية وسط كثير من المحن التى تعرض لها اليهود.

يدين التلمود بالعرفان لكثير من العقول. فمن الناحية الظاهرية فقد تأثر بالأمم التى اندمج فيها اليهود، ومن الناحية الباطنية فإن التأثيرات فى العمل كانت كثيرة أيضًا. أعدّ يوحنان، وراب، وصموئيل فى القرن الثالث المادة التى اعتمد عليها التلمود فى صورته النهائية. وأقام البناء الفعلى للتلمود علماء فى القرن الرابع الميلادى. أمّا رابّا بن نحمانى Rabba, the son of Nachmani (٢٧٠-٣٣٠م)، وأباى Abayi (٢٨٠-٣٣٨م)، وراڤا Rava (٢٢٩-٣٥٢م) فقد وضعوا اللمسات الأخيرة فى منهج التلمود. وكان رَابّا رجلًا من الشعب، ومفكرًا واضحًا، يحب جذب الحاضرين بنوادر فكاهية طريفة. أما رافا فكان يعتز بنفسه، فضلًا عن إهماله الاحتياجات اليومية للإنسان العادى فى عصره. وأما أباى فقد كان راب متوسط المنزلة؛ ودودًا، وفطنًا، ومنكرًا للذات. وبفضل نخبة من الرجال الموهوبين علميًّا ووجدانيًّا رُتب التلمود تدريجيًّا، لكن بناءه ارتبط

باسمين أساسيين فى تصنيفه الحالى وهما: آشى Ashi (٣٥٢-٤٢٧م)، ورابينا Rabina (توفى فى ٤٩٩م). فقد جمع آشى ما بين الثقافة الهائلة والعقلية المنطقية الأصيلة، وكان فى حاجة إليهما لإنجاز المهمة التى قضى فيها نحو نصف قرن من حياته، كما كان يتمتع بذاكرة قوية وواسعة جمع فيها تراث ستة قرون، كما وُهب عقلية منظمة تتيح له التعامل مع هذا الكم الهائل من المواد المذهلة.

كان من الصعب بعد جمع التلمود أن يظل كتابًا شفهيًّا، ومع ذلك يجب أن ندرك أن الذاكرة قامت بدور أكبر بكثير فى القرون الأولى أكثر مما هى عليه حاليًّا. وفى كل الأحول، فإن آشى ومن بعده رابينا قدما عملًا جليلًا فى تنظيم الأدب الربانى وترتيبه عند نقطة تحول فى تاريخ العالم. فقد بدأ ظهور المشنا مع بلوغ الإمبراطورية الرومانية أوج عظمتها ومجدها، وكان التلمود قد اكتمل تمامًا مع بداية انهيار الإمبراطورية الرومانية. فنجاة اليهود من الانهيار المماثل ترجع بشكل كبير إلى التلمود، ويعد التلمود لذلك واحدًا من أعظم الكتب فى العالم. وعلى الرغم من زلاته أو أخطائه وإفراطه فى التفصيل، وافتقاره إلى الأسلوب والشكل، وقوانينه التفصيلية وقيودها المذهلة، فعلى الرغم من كل ذلك يظل التلمود كتابًا عظيمًا فى حد ذاته.

الجمارا والمدراش

أبراهام كوهين

لم يكن هدف رابى يهودا من تدوين المِشْنَا إصلاح القانون، فذلك يخالف الروح التى نشّطت الأحبار ودفعتهم لمناهضة المبدأ الأساسى للتوراة الشفوية Oral Torah، ولكن كان هدفه هو تيسير دراستها، ولهذا السبب سجّل فى المِشْنَا الآراء المتعارضة للثقاة والمراجع المختلفة، لكن عند توصله إلى رأى مسلّم بصحته فإنه كان يشير إليه. لقد أثار تصنيفه أبحاثًا إضافية أكثر من مراجعتها.

أمدت المِشْنَا المدارس بنصوص الكتب المطلوبة وتفوق استخدامها بسرعة على دراسة التوراة سواءً فى توسعها أو عمقها، فقد روجعت كل مادة وبحثت باهتمام وعناية؛ بهدف اختبار صلاحيتها وتعريفها وتحديد مجالها. ولم يكن المحرر بأى حال قد استنفد كل المواد المتاحة فى تصنيفه، وقام المعلمون بتقديم كل ما لديهم من آراء شرعية سواءً شفاهة أو كتابة، التى لم تندرج فى المشنا. واستبعاد قول مأثور يسمى «بارايتا Baraita» أى الخارجى. فعندما يثور جدل حول فقرة ما فى المشنا تبدأ باقتباس من الـ «بارايتا»؛ التى يبدو أنها تتطلب وجهة مختلفة فى الشريعة فى المسألة، ويتطلب الأمر كثيرًا من البراعة للتوفيق بين الرأيين.

وعلى مدار قرون تالية، كانت المعرفة بين اليهود تتألف أساسًا - إن لم يكن كلية - من اكتساب العلم من المشنا والشروح التى تراكمت حولها على مدار القرون، وشكلت هذه الحواشى «جمارا Gemara» (تكميلًا)؛ لأنها تكمِّل المشنا. وكان المفسرون على نقيض حاخامات ما قبل المشنا أو التنائيم، يطلق عليهم أمورائيم (المتكلمون/ المفسرون). والمدارس الرئيسة التى تمت فيها هذه الدراسة كانت قيصرية Caesarea، وصيفورس Sepphoris، وطبرية Tiberias، وأوشا Usha فى فلسطين، ونِهَارْدِعَا Nehardea، وسُورَا Sura، وفُومْبِيدِيثَا Pombeditha فى بابل.

كانت الأكاديميات الفلسطينية والبابلية تقوم بأبحاثها بشكل مستقل، على الرغم من أن الحاخامات كانوا يسافرون ذهابًا وإيابًا بين البلدان، وبهذه الطريقة حدث تبادل فى وجهات النظر. فكان فى فلسطين أبرز معلم هو يوحنان بن ناباحا (١٩٩-٢٧٩م) رئيس أكاديمية طبرية، بدأ فى جمع أخبار وتقارير المساجلات التى دارت حول المِشْنَا فى المدارس الفلسطينية، ولم يستطع أن يكون معتمدًا - كما هو مفترض - فى تأليف التلمود الفلسطينى؛ لأن الثقاة المذكورين فيه، ينتمون إلى ثلاثة أجيال بعد وفاته. ربما يكون وضع أساس العمل الذى أضاف إليه آخرون حتى نهاية القرن الرابع حين بلغ صورته النهائية. فالمشنا مع حواشيها؛ الجمارا، معًا تشيران إلى التلمود (دراسة/ تعليم) اختصار تعليم التوراة Talmud Torah.

وفقًا لذلك فإن التلمود الفلسطينى يتألف من نص المشنا وشروح عليه انبثقت من أكاديميات ذلك البلد. وفى الوقت نفسه جرت العملية نفسها فى بابل؛ فالجالية اليهودية هناك كانت أكثر عددًا وأفضل حالًا من أبناء الدين الواحد فى فلسطين، فقد أفرزوا رجالًا أو جذبوا رجالًا يتمتعون بملكات فكرية أفضل. وعلى أى حال فإن التعليم فى مدارسها كان أعمق وأكثر دقة، وهذا التميز كان واضحًا فى تأليف الجِمَارَا، التى تمت هناك. فقد بدأ راب آشى مهمته فى تأليفها، والتى كرسّ لها نحو ثلاثين سنة، لكن الموت عاجله قبل أن يكملها، وأكملها رابينا فى عام ٤٩٩م.

ليس هناك تلمود يتألف من جِمَارَا كاملة، على الرغم من وجود دليل على وجودها ضمن مقالات وأبحاث لم تعد موجودة. فالتلمود الفلسطيني يشمل نحو تسع وثلاثين مقالة، أما التلمود البابلي فيحتوي على سبع وثلاثين مقالة، لكن الجِمَارَا البابلية كان حجمها أكبر بنحو سبع مرات أو ثمان عن الجمارا الأخرى.

إن أول نسخة كاملة من التلمودين، كما هي بين أيدينا الآن- أصدرها دانئيل بومبرج Daniel Bomberg في فينيسيا، (النسخة البابلية في عام ١٥٢٠- ٣ والفلسطينية عام ١٥٢٣- ٤). أما ترقيمه للصفحات فقد اتبع في كل النسخ التالية له تقريبًا. وطبع التلمود الفلسطيني دون أي حواش، عمودان في كل جانب من جانبي المخطوط، أما التلمود البابلي فقد طبع متضمنًا حصة من الجِمَارَا، في وسط كل جانب تحيط بها حواشي سليمان بن إسحاق Solomon b.Isaac (المعروف بـ راشي Rashi ١٠٤٠- ١١٠٥م)، وتعليقات المفسرين المتأخرين التي يطلق عليها «توسافوت: Tosafists».

ولغة التلموديين متنوعة وتمثل لهجتين مختلفتين للآرامية Aramaic. فقد تم تأليف الجمارا الفلسطينية بلهجة آرامية غربية تشبه إلى حد كبير آرامية التوراة في بعض أجزاء من سِفْرَى عِزْرَا، ودانيال. أما الجمارا البابلية فقد ألفت بلهجة آرامية شرقية، وهي أكثر قربًا للهجة المِنْدَاعِية Mandaitic.

أصبح من الواضح - من هذه الصورة التي رسمت تاريخ التلمود - أنه لا يمكن اعتبارها عملًا أدبيًا بالمعنى الدقيق للكلمة، فالتقنيات العادية للأدب لا تنطبق عليه. فعلى الرغم من أنه إلى حد ما يتبع نص المِشْنا فإنه تأسس على نظام، إذا أُخذ ككل فإنه يمثل ظهور كم هائل غير منظم لمادة غير متجانسة. وباعتباره سجلًا لإجراءات المدارس، فهو يعكس بأمانة كل ما نوقش داخل جدرانها. وكان المدرسون والطلاب يسمحون لأنفسهم أن يستطردوا في قضية لدراستها، ثم يتنقلون بين الموضوعات التي يمكن تصورها، ويستريحون من مَلل مناقشة موضوع تشريعي عويص بانتقالهم إلى موضوع أخف. لقد أفاضوا في إثراء الثقافة المتبادلة التي يحفظونها في ذاكرتهم والمتعلقة بالتاريخ

أو الأساطير أو الحكايات الشعبية الطريفة، والطب، والفلك، وعلم النبات، والحيوان، وكثير من المواد الأخرى. ولم يكتف التلمود بتصوير المعارك الحامية بين المَلَكات العقلية الفذة وحسب؛ بل صور أيضًا حوارات أو نقاشات عادية ـ داخل هذه الأكاديميات - جميعها وصفت بوضوح فى التلمود.

أضف إلى ذلك فإن التوراة كما فهمها الحاخامات، مسّت جوانب الحياة كافة؛ فقد تعاملت مع الوجود الكلى للإنسان؛ الدين، والأخلاق، والحياة المادية، وحتى خرافاته. وفى الواقع فإن التوراة لم تترك شيئًا يتعلق بالإنسان يخرج عن نطاقها. وهكذا فإن المعلمين والتلاميذ لم يقصروا مناقشاتهم على المسائل القانونية وحسب؛ بل كانوا على صلة وطيدة بالعوام، وما كان يقوله أو يفكر فيه الرجل أو المرأة العاديان تغلغل إلى المدرسة ووجد موضعًا له بين طيات صفحات التلمود.

تلك المواد المتنوعة التى تشكل لبّ موضوع التلمود تنقسم إلى قسمين أساسيين يعرفان بـ هالاخا Halachah، وهاجادا Haggadah. فالكلمة الأولى ترمز أساسًا إلى «المشى/ السير»، وتشير إلى طريق الحياة الذى يسلكه المرء فى انسجام وتوافق مع وصايا التوراة، فهذا القسم يتضمن المِشْنَا وقسم الجِمَارَا الذى يتعلق بالتشريع. تعد الهالاخا الاستنباط المنطقى لأجيال من العلماء أخلصت للنظرية التى ابتكرها عِزْرَا لخلاص الإسرائيليين، فهى تقدم للجماعة ككل ولأفرادها قانون عمل متميزًا يحقق هدف الحفاظ على يقظة الوعى اليهودى. لقد شكلت الهالاخا أسلوب حياة اليهودى، إذ توجه خطواته وتهديه للسير فى طريق الرب. كما كانت بمثابة حائط صدّ خلفه تؤمنه من التأثيرات الدخيلة التى تَعْمد إلى أن تكتسحه من جذوره العرقية. وتم اختبار فعاليتها باعتبارها قوة واقية أثبتتها التجارب على مرّ القرون وحتى يومنا هذا. وعلى ذلك فالهالاخا نظام خضعت له حياة اليهود فى الأجيال السابقة وما زالوا خاضعين له، وهو نظام يجيب عن التساؤل - كيف استطاعت أقلية الاحتفاظ بهويتها لهذه الفترة الطويلة ولم تذب فى الأغلبية المحيطة بها؟.

حتى لو كان ممكنًا عزل الهالاخا عن المواد الأخرى فى التلمود، فما زال الخطأ فى التصور أنه نظام قانونى جاف مجرد من المحتوى الروحى، كما يدعى النقّاد بنسب مختلفة. لقد كان أحد الطلاب المعاصرين الدارسين للأدب الربانى محقًّا عندما قال: «إن الفريسيين والحاخامات كانوا - قبل أى شىء آخر - معلمين، وما قدموه للتدريس كان الدين العملى، والتطبيقى، متمثلًا فى الأعمال الصواب التى تخدم الله والإنسان. لقد سعوا إلى تقوية أواصر الوحدة والسلام بين البشر؛ بمعنى أن تسود العدالة، والحقيقة، والأمانة، والحب الأخوى والتعاطف، والرحمة، واللين، والراحة؛ باختصار... لقد عملوا على رفع مستوى المعيار الأخلاقى بين شعوبهم من عصر إلى عصر. لقد كان هذا هدفهم، وبدا واضحًا حينما طوّروا الهالاخا وحافظوا عليها من أن تصبح نظامًا جامدًا، فجعلوها وسيلة للتدريب الأخلاقي من خلال تعريف السلوك الصحيح بمعنى التدرج الأخلاقى، وهو معيار يزيد لاينقص بمرور الزمن».

ولا يمكن فصل الهالاخا عن المكون الرئيس الآخر الهاجادا دون خلق صورة مشوهة للتعاليم الربانية. فقد كانت الهاجادا موضع اهتمام المعلمين أنفسهم الذين بحثوا فى تقنيات الهالاخا. ونُقل الاثنان للمدارس نفسها وللطلاب أنفسهم، فكلاهما شكَّلا الجدائل المتشابكة التى يعتمد عليها التلمود فى بنائه.

فالهاجادا (السرد: Narration) على ذلك تشير إلى الأقسام غير التشريعية فى الأدب الربانى، وهى أقسام تتساوى فى أهميتها مع الأقسام الأخرى للفهم الصحيح لعالم الفكر؛ الذى طوره بحب أجيال من المعلمين. وعلى الرغم من التناقض الحاد بين الهالاخا والهاجادا، فإنهما تكمل إحداهما الأخرى»، وتنبثقان من جذر واحد وتهدفان للغاية نفسها. فإن كانت الهالاخا قد لفتت الأنظار إلى طريق الحياة الخاشعة المتدينة فإن الهاجادا فعلت الشىء نفسه «هل تود معرفة من تكلم فأوجد الكون؟ تعلم الهاجادا فمن خلالها ستتعرف على القدّوس تبارك اسمه وتشق طريقك إليه» (سِفْرِى، شروح على سفر التثنية ٤٩ : ٨٥ أ)، فكلا المدرستين انبثقتا من تربة واحدة. فكما سعى الحاخام لاشتقاق جزء من تشريع قضائى من نص من التوراة، فهو سعى بالمثل لتأييد درس

أخلاقى أو أدبى من خلال الاقتباس من ذلك المصدر. و«كما قيل» أو «كتب» يتبعه إشارة للكتاب المقدس، فهذه هى الطريقة العادية لعرض فقرة من الهاجادا. ومع ذلك فهناك نقطة اختلاف أساسية لا بد من ملاحظتها، فقد ظلت الهالاخا القانون الواجب مراعاة تطبيقه حتى تم إبطاله من خلال سلطة مختصة، وكان ينظر إلى الهاجادا على أنها مجرد رأى شخصى للمعلم لا أكثر، فهى لا تملك قوة ملزمة على المجتمع ككل أو أى جزء منه.

لكنّ عالمًا يهوديًا استطاع أن يحدد العلاقة بين هذين العنصرين بالشروط التالية:

الهالاخا هى القانون مجسدًا، أما الهاجادا فهى حرية منظمة بقانون يحمل طابعًا أخلاقيًا. فالهالاخا تدعم سلطة القانون الصارمة والأهمية القصوى للنظرية، فى حين تناقش الهاجادا القانون والنظرية من خلال الرأى العام والأخلاق العامة المتفق عليها. تتبنّى الهالاخا النظم الأساسية التى ترتبط بالحكايات الشفوية وهى الحواشى غير المدونة على مدار عصور القانون المكتوب، مع مناقشات أكاديميات فلسطين وبابل التى أفرزت فى النهاية صياغة المراسيم الهالاخية. وكذلك الهاجادا فعلى الرغم من أنها تبدأ أيضًا من كلمات التوراة... فإنها تتلاعب بها فقط، فهى تشرحها من خلال استخدام القصص الملحمية، والأساطير، والحكايات والأشعار، والقصص الرمزية، والأفكار الأخلاقية، والذكريات التاريخية. لم تكن التوراة تمثل بالنسبة إليها سوى القانون الأسمى؛ الذى لم يكن هناك مفر من وصاياه؛ ولكنه كان «المِشْجَب الذهبى الذى علقت عليه الهاجادا «نسجها المزخرف الرائع». لهذا فإن كلمة التوراة كانت مقدمة، ولازمة، ونصًا، وموضوعًا للتفسير الشعرى للتلمود. وكانت بمثابة الإقليم المناسب لبناء الهالاخا على أساس القانون التوراتى، فهى البنية الأساسية التشريعية القادرة على مقاومة ويلات الزمن والمحن المتزامنة والمصائب وتعقبها لأجيال المستقبل، والنتائج المنطقية للقانون فى تطبيقاته. لقد تولت الهاجادا المهمة الأخلاقية السامية المتمثلة فى المواساة، والتثقيف، والوعظ، والتعليم، فى أمّة تعانى آلام المخاض، ومهددة بالجمود الروحى، والنفى، وبالادعاء بأن أمجاد الماضى تنبأت بمستقبل يقف على قدم المساواة

من مستوى الذكاء نفسه، وأن التعاسة الحاضرة كانت جزءًا من الخطة الإلهية المبينة فى التوراة. فإن كان التشبيه دقيقًا الذى يمثل الهالاخا بمتراس (سور) حول ملاذ إسرائيل، والذى استعد كل يهودى للدفاع عنه بآخر قطرة من دمائه، فإن الهاجادا بدت كمتاهات منمقة بألوان غريبة وعطر فوّاح فى داخل ملاجئ جدران الهيكل.

لقد رأينا فى زمن النفى البابلى نمو اليهود فى التجمع معًا؛ ليستمعوا إلى قراءة أسفار موسى الخمسة وتفسيرها، ومن هذه الاجتماعات نشأ الكنيس Synagogue. فطوال الفترة التلمودية، ناهيك عن العصور التالية، كان الكنيس مدرسة للعوام، كما كان أيضًا مكانًا للصلاة. فالعوام الذين لم يسعفهم الوقت، أو الرغبة، أو القدرة على الجدل الهالاخى؛ كانت تلبّى احتياجاتهم للتعليم الدينى داخل ساحات الكنيس، وعلى وجه الخصوص فى أوقات العصر فى أيام السبت يقضونها فى الاستماع إلى التفاسير التى يقصد منها إشباع لهفة الحاضرين من النواحى العقلية، والروحية، والأخلاقية. كما تم إلقاء المواعظ الدينية التصحيحية للأخطاء والعيوب الشائعة، وذلك لغرس الأمل والشجاعة فى نفوس المجتمع المعذب والحفاظ على إرادته فى الحياة، كذلك كانت تُلقَى محاضرات تشرح العلاقة بين الله والكون أو بين الإنسان وخالقه، تفسيرات بارعة لنصوص الكتاب المقدس تناولتها فى ضوء جديد أو فتحت آفاقًا جديدة للفكر – مثل هذه الموضوعات هو ما كان يقدم فى الكنيس لتوجيه الناس وإسعادهم.

حينما تتضمن الرؤية هدفًا شاملًا كهذا، فإنه يقدَّر للواعظ ألا يرضى لنفسه أن تكون وظيفته مجرد نقل التفسير السطحى للكتاب المقدس إلى المستمعين، فالرغبة فى فهم وتعليم ما يمكن أن تعنيه آية ما، كانت تطغى عليها رغبة أكثر حماسًا، وهى الرغبة فى معرفة ما يمكن أن تحمله الآية من معان. وقد استخدمت أربع طرق للتأويل ويرمز إليها بحروف كلمة «الحديقة- الجنة» Pardes (بَرْدِس «بالعبرية»). وكانت على التوالى بِشَاط Peshat (بسيط) مثل: التفسير الحرفى، ورِمز Remez (تلميحات-خيال) مثل: التفسير المجازى، ودِرَاش Derash (شرح/ توضيح) مثل: الحواشى الوعظية، وسُود

Sod (الغموض) مثل التعاليم الباطنية. من خلال تلك المناهج جمع المعلمون مخزونًا هائلًا من الأفكار التى أسهمت فى مادة الهاجادا.

ترتب على ذلك - بغض النظر عن المدارس - أن نشأ مصدر خصب لتعاليم الهاجادا فى الكنيس. وبمرور الزمن تنامى شعور بالرغبة فى تجميع هذه المادة للقراءة والدراسة الخاصة. وقد أوجدت هذه الحاجة فرعًا من الأدب اليهودى عُرِف باسم مِدْرَاشيم Midrashim. وأهمه على الإطلاق هو مِدْرَاش رَابّا Midrash Rabbah (المِدْرَاش الكبير)، الذى شكل نوعًا من الجَمارا الهاجادية على الأسفار الخمسة، واللفائف الخمس/ أو مجِلّوث Megillotsh - نشيد الأناشيد Song of Songs، راعوث Ruth، والمراثى Lamentations، والجامعة Ecclesiastes، وإستير - التى قرئت أثناء صلوات الكنيس على مدار العام. وقد تم تجميع تلك المواد فى تواريخ مختلفة ما بين القرن الخامس والثانى عشر، لكن المادة تنتسب فى الأصل إلى فترة التلمود. وثمة عمل آخر جدير بالذكر يخص الهاجادا هو مِدْرَاش تَنْحُومَا Midrash Tanchuma على أسفار موسى الخمسة «Pentateuch»، التى انبثقت من حاخام فلسطينى يسمى تَنْحُوما، الذى عاش فى الجزء الأخير من القرن الرابع، ولكن فى شكلها الموجود حاليًا يرجع إلى ما بعد هذا التاريخ، بِسيقْتَا راب كَاهَانَا pesikta d'rab kahana على الدروس التى تقرأ فى الاحتفالات، خاصة أيام السبت، التى تنسب إلى القرن السادس، ومِدْرَاش على سفر المزامير Psalms.

المدراش وأدبياته

إسرائيل أبراهامز

فى صوره الأولى المتطابقة مع الهالاخا، أو السمات العملية والقانونية للمِشْنَا والتلمود، فإن المِدْرَاش فى تطوره الكامل أصبح فرعًا مستقلًا عن الأدب الربانى. والمِدْرَاش - مثل التلمود - مؤلف من عناصر مختلفة تراكمت على مرّ العصور تحت اسم واحد، فبعض محتوياته سابقة على اكتمال الكتاب المقدس، بينما جُمعت مواد أخرى أو حتى ابتدعت حديثًا فى القرن العاشر أو القرن الحادى عشر من العصر الحالى تقريبًا.

كان المِدْرَاش («دراسة»، «تفسير») فى هيئته الأولى تفسيرًا للكتاب المقدس، وكان هذا التفسير عادة عبارة عن عرض واضح وبسيط لمعانى النص، ويفرض قواعد سلوكية أخلاقية وشعائرية. فالتقاليد الأخلاقية والتاريخية التى أحاطت بأحداث الكتاب المقدس وشخصياته سرعان ما لقيت عرضًا أكثر حيوية. فالحسّ الشعرى للحاخامات عبّر عن نفسه فى مجموعة واسعة وجميلة من الإضافات الأسطورية للكتاب المقدس، لكن تلك الإضافات كان يتم ابتكارها لهدف أخلاقى، فهى تعطى ميزة لوعظ الكاهن، أو تلهم خيال الحاضرين بخيالات أسمى. وبالإضافة إلى كونه تفسيريًّا أو إيضاحيًّا فإن المِدراش هو قصائد تعليمية شعرية يتم نقل الدرس الأخلاقى منها فى إطار سردى

يسهب فى محتويات الكتاب المقدس ويطوره. ويقدم المدراش نتائج هذا البحث العميق فى الكتاب المقدس الذى أصبح عادة مع اليهود، ويمثل أيضًا التغييرات والتطورات الأخلاقية والنظريات المثالية، كما يتم تطبيقها على تغيرات الحياة ونموها.

إن المدراش من ناحية أخرى هو أدب شعرى، وظيفته كوعظ شعبى Popular homiletics جعل من الضرورى له مخاطبة العواطف. ففى تطبيقاته الدافئة والحيّة للحقائق المجردة فى الحياة اليومية، وفى تشجيعه المفعم بالأمل والحساسية لفكرة قرب الله من إسرائيل، فى تمجيده للماضى ولمستقبل اليهود، لقد وظف فن الشاعر للجوهر وليس للشكل. وسوف نرى فى ما بعد فى موضع آخر أن المِدْرَاش هو أدب شعرى يستخدم المعرفة الشعبية، والحكايات الرمزية، والأمثال، والمجاز، والحكايات الطريفة يصيغها فى لغة شعرية.

ويعد أقدم مدراش هو التقرير الفعلى لمواعظ عصر التنائيم وخطبه، أما أحدثها فهى مؤلفات القرون الوسطى من جميع المصادر. والأعمال التى ينطبق عليها اسم مِدْرَاش هى: مِخِيلتا (على سفر الخروج)، وسِفْرَا (على سفر اللاويين)، وسِفْرِى (على سِفْرَى العدد والتثنية)، وبِسِيقَتَا (على أجزاء مختلفة من الكتاب المقدس من حيث اسمه)، وتَنْحُوما (على الأسفار الخمسة)، ومِدْرَاش راباه (الـ «مِدْرَاش الكبير»)، على الأسفار الخمسة، واللفائف الخمس لإستير، وروث، والمراثى، وسفر الجامعة، ونشيد الأناشيد، ومِدْرَاش هاجادول (متطابق فى الاسم ومتشابه فى المحتوى، ولكن ليس متطابقًا مع مِدْرَاش راباه)، مع عدد كبير من مِدْرَاشيم التى تم جمعها مثل يالقوط Yalkut (مختارات)، ومجموعة من أعمال أصغر متعددة لم يعد لها وجود.

وفى ما يتعلق بالمِدْرَاش فى جوانبه الأدبية البحتة، نجد أسلوبه أكثر وضوحًا من التلمود، على الرغم من أن هناك أجزاء من المِدْرَاش الهالاخى متطابقة فى الأسلوب مع التلمود. ويتوافق فى كثير من فقرات المِدْرَاش الأسلوب الجيد مع جمال الفكرة. لكن فى معظمه يأتى الأسلوب بسيطًا وركيكًا أكثر من كونه أسلوبًا منمقًا أو شعريًا. فتأثيره

ينبع من خلال المعانى المباشرة، ويصدم القارئ المعاصر فى افتقاره إلى التميّز فى الشكل، وقدر الجمود فى التعبيرات الشائعة يعوضه بعض المقاطع الرائعة التى تتكرر باستمرار، فالصلوات، والأمثال، والحكايات الطريفة، والأساطير تغطى صفحات التلمود والمدراش. فالأمثال اليهودية القديمة تعدّ أكثر من مجرد رقائق من مجموعة خبرات. فهى قصائد شعرية بسبب استخدامها المحسنات البديعية من الاستعارة، والمجاز، والسجع، والخيال، ومن ثم فإن الأمثال اليهودية تتعرض لكل تلك السمات الشعرية.

من يسرق من لصّ فاحت منه رائحة السرقة. الصدقة ملح الثروة. الصمت سياج الحكمة. الإبل العجوزة تحمل جلود أبنائها. عودان يابسان وعود أخضر تحترق جميعًا. إذا سرق الكاهن من الرب، فعند من نأخذ القسم ؟ كل الصبغات لن تبيِّض جناح الغراب الأسود. لا تلق حجرًا فى البئر الذى شربت منه. وا حسرتاه على الخبز الذى يعتبره خبازه سيئًا. الافتراء أفعى تلدغ فى سوريا وتذبح فى روما. تهرب الحمامة من النسر وتجد الأفعى فى عشها. لا تفش سرك فالحيطان لها آذان.

تلك الأمثال الربانية وغيرها كثير هى - أساسًا - مقطوعات شعرية، بعض تلك الأمثال إما استعارات ذات تفاصيل مسهبة أو استعارات تتطرق إلى العبقرية الشعرية، فالأمثال المتجانسة لفظيًا والأقوال المأثورة للتلمود والمدراش غير واضحة إلى حد ما، ففى بعض الأحيان تتضمن التورية أو الخيال أو تعتمد على موائمتها للسجع، وفى بعض الأمثال التلمودية تجد شيئًا من السخرية، ولكن معظمها تظهر اتجاهًا إيجابيًا نحو الحياة.

تنتقل الحكمة الشعرية بسهولة إلى حكايات رمزية. فالحكايات المحبوبة فى زمن الكتاب المقدس، أصبحت فى القرون التالية من أكثر الأشكال الشعرية التعليمية بين اليهود. فالكتاب المقدس لديه أمثاله الشعبية، ولكن المدراش يفيض بها، فهى غالبًا صياغة معادة لأفكار قديمة، ولكن أغلبها إبداعات أصلية تم اختراعها لهدف خاص. وكالقصص التى تقدم مواعظ أخلاقية، والمجاز تم تناوله فى أشكال ممتعة وهجاء لاذع أو عتاب. وعلى مرّ العصور وحتى اليوم فإن اليهود ذوى الأخلاق الفاضلة يعتمدون على

الحكايات الرمزية لما لها من تأثير كبير. فشعر الحكايات اليهودية يتسم أيضًا بالحكايات الرمزية المقلدة من اليهودية، ولكن الأخيرة لها طابعها الخاص الذى يميزها. لقد كانت الفكاهة لديهم... إن القصة الرمزية الذكية خفيفة الظل تختص فقط باليهودية. والقصة الرمزية أقل تلقائية من المثل، فهى نتاج شعر أخلاقى أكثر من كونها حكمة شعبية. لكن الحكاية الرمزية كانت تشبه المثل لدرجة تحولت معها الرسالة الأخلاقية للقصة الرمزية إلى مثل. وأسلوب المثل هو ـ بطبيعة الحال ـ أكثر زخرفة، فبجمال تعبيرها وتطبيقها المتكرر لما يحدث فى الحياة الريفية على ما يشابهه فى حياة المدن، والإيقاع والتدفق فى فتراتها وخيالها الخصب ـ استحقت الحكاية الرمزية هذه المكانة البارزة فى الشعر العالمى. لقد كانت الحكاية الرمزية شعرًا له هدفـ المثل Mashal ـ أو المثل ذو القصة الرمزية ـ أصبح ما أطلق عليه الحاخامات مصطلح «بصيص الضوء الساطع الذى يمكن من خلاله إيجاد المجوهرات المفقودة».

فى ما يلى أمثلة لـ هِلّيل، التى نوردها هنا لنذكِّر بالحكيم الرقيق النبيل أكثر من كونها عينة من هذا النوع من الأدب. وهلِّيل ينتمى إلى فترة زمنية مبكرة عما نتناوله فى هذا الكتاب، لكن صفحات التلمود والمدراش تعبق بروحه النقيّة المحبة:

هِلّيل، أيها الحكيم المحبوب اللطيف

يفسر يومًا بعد يوم الصفحة المقدسة

لتلاميذه فى بيت التعليم

ويومًا بعد يوم، حينما تعود حواء للمنزل فى المساء

يجتمعون، يتحلقون حوله، كارهين الرحيل

له قاعدة رقيقة كسبت القلوب

ولكن حينما اعتادوا على التوسل

لحديث أطول، انطلق بسرعة

يقول كل يوم: « أمضى ـ الساعة متأخرة ـ

لاستقبال ضيف ينتظر مجيئى»

حتى قالوا أخيرًا: «الحاخام يمزح

حينما يحدثنا يوميًا عن ضيوفٍ

ينتظرونه» توقف الحاخام لحظة،

ثم أجابهم: « أتظنون أنى أسلّيكم

بحكاية تافهة ؟ لا ليس ذلك !

فهناك ضيف حقيقى ينتظر وصولى

ليست روحًا بل ضيفًا حقيقيًا

يتجسّد فى لطف ليستريح

ويقيم معى طَوال اليوم بسلام

وغدًا – قد لا يفرّ منى بعيدًا؟»

ولا بد من إيجاد مساحة لحكاية أخرى مأخوذة من ترجمات السيدة لوكاس Lucas (مثل كثير من الاقتباسات الشعرية الأخرى الموجودة فى هذا الكتاب):

شِمْعون بن مِجْدَال Simeon ben migdal، فى نهاية اليوم

وعلى شواطئ المحيط ضل صدفة

إنسان فى صورة رجل أخرق

قابله قزم قبيح فى الطريق

« مرحبًا أيها الحاخام»، تحدث الغريب وهو يمرّ أمامى

ولكن شِمْعون أجابه بغلظة وفظاظة:

« قل ألا يوجد مثلك فى المدينة

مسيئًا للنظر (لعيني)؟»

فقال الغريب: «لا... هذا ما لا أقوله»

ولكن إن شئت تستعمل بضاعة المتهكم

امض أولا واسأل صانع الفخا: «لماذا

صنع آنية قبيحة ؟»

و(تمضى الأسطورة فى السرد) عرف الحاخام

بأنه قد أخطأ وشعر بالندم، فألقى

نفسه تحت أقدام الآخر وتضرع إليه

أن يغفر له إساءته التى ندم عليها

ولكن الآخر أجابه:

«اذهب إلى أذن صانع الفخار وبثه شكواك

على ما أنا عليه ! فيداه هما اللتان تشكلانى

وأنا بإيمانى المتواضع متيم بيديه

إخوتى، ألا ننسى عادة

يد من التى وضعت

نفسًا جميلة فى شكل قبيح

وحبست طائرًا أبيض جميلًا فى شبكة مهترئة ؟

وكم من مرة نجد فى حياتنا فرصًا وأوقاتًا

أرسلها الصانع الأكبر بقصد

أن تكون نعمة علينا

فنراها عبئًا يوجعنا بشدة؟

آه! ياروح الإنسان المسكين ! يا له من جحيم سماوى

يهزّك فى أعماقك ويبعث فيك حب الله

ألا تستطيع أن ترى يد السيد ظاهرة

حركة مهيبة «رسم الأرض والأشياء كلها»

لا يمكن ! المجهول يهدينا

ولكن أيادينا الضعيفة،

مصباح الإيمان المضىء الصافى يضىء لنعظم

السبيل الضيق الذى رسمه من أجلنا

وأخيرًا هناك الحكايات الرمزية عن الوحوش من التلمود والمدراش، هذه تم اقتباس معظمها بشكل مباشر أو غير مباشر من الهند. فقد تم إخبارنا فى التلمود أن رابى مئير عرف نحو ثلاثمائة حكاية متعلقة بالثعلب وعند موته (فى سنة ٢٩٠م تقريبًا) «توقف ظهور مؤلّفى القصص الرمزية»، وقليل من حكايات مئير موجود، لذلك فمن المستحيل أن نجمع على كونها حكايات أصلية أم لا. فهناك نحو ثلاثين حكاية فى التلمود والمدراش وكثير منها لا يمكن أن يرتقى إلى مصاف الآداب. فبعض قصص التلمود تجدها فى الحكايات الرمزية الهندية الكلاسيكية، وبعضها فى حكايات ظهرت فى وقت متأخر، وبعضها فى الكلاسيكيات ولكن ليست ضمن القوائم الهندية، بعضها فى الهند، ولكن ليست لمؤلفين من اللاتينية أو الإغريقية، من بين تلك الحكايات

المتأخرة الحكاية المشهورة «الثعلب والسمك»، وقد استخدمها بشكل كبير رابى عقيبا. والحكايات التلمودية الأصلية وفقًا للسيد ج. يعقوب Mr. J. Jacobe، هى التالية: التبن، والقش، والقمح Chaff، Straw، and Wheat، الذين تنازعوا فى ما بينهم عمّن زرع البذرة، وتفصل مِروحة التذرية فى ذلك، العصفور الأسيرِ The Caged Bird، الذى حسد زميله الطليق، والذئب وكلبا الصيد The Wolf and the two Hounds، اللذان تعاركا فى ما بينهما، فقبض الذئب على أحدهما، فهبّ الكلب الآخر لنجدة منافسه (الكلب) خائفًا على حياته من المصير نفسه غدًا، ما لم يساعد الكلب الآخر اليوم. الذئب عند البئر The Wolf at the Well، فتحة البئر مغطاة بشبكة يقول الذئب: «إذا نزلت فى البئر فسوف أقع فى الفخّ وإذا لم أنزل سأموت من العطش»، وحكاية الديك والخفّاش The Cock and the Bat، جلسا معًا ينتظران شروق الشمس، يقول الديك: «إنى أنتظر الفجر فمع الضوء يبدأ يومى - أما أنت فالضوء ينهيك». وأخيرًا ما يسميه السيد يعقوب حكاية الوحوش الشرسة حكاية الثعلب المغنى، فيها يقوم الأسد بدعوة الوحوش إلى وليمة وقد غطى نفسه بجلد حيوانات بريّة يقودها الثعلب فى جوقة، إن ما حدث لأولئك سلفًا يشيرُ إلى أن مضيفهم سوف يأتى إلى الموت العنيف. وفى سياق الحكاية تنطبق على هامان Haman ومصيره نذير شؤم، سوف يشبه ما حدث للضابطين اللذين كشفا ذنب موردخاى Mordecai.

تلك الحكايات المستخدمة فى التلمود لتبرز الأخلاق الدينية أو السياسية كثير منها حكايات رمزية ودروسها أخلاقية. ومع ذلك فإن الحكاية الطريفة تأخذ مرتبة أدنى من كونها حكاية رمزية، ودرسها الأخلاقى يعتمد على النفعية، فضلًا عن مبادئها الأخلاقية السامية. وترجع أهمية الحكايات التلمودية إلى كونها حكايات تاريخية أكثر منها حكايات أدبية أو دينية. والحكايات العبرية تقدم واحدة من خطوط التواصل بالأدب الشعبى فى الشرق مع الأدب فى الغرب. ولكن من الصعب أن ننسبها بالمعنى الحقيقى إلى الأدب اليهودى. وعلى النقيض من ذلك كله، فإن الحكايات الرمزية، كانت فرعًا أساسيًّا ومتميزًا من ذلك الأدب.

التلمود الفلسطيني

لويس جينزبرج

١

لا يمكن لأى دارس لأدب ما بعد الكتاب المقدس أن يكتشف حقيقة أنه أدب يغلب عليه التفسير والتعليقات. فمن الوهلة الأولى يبدو الأدب الإسرائيلى القديم غريبًا، فالكتاب المقدس ـ مع كل ثرائه وتنوع صياغاته الأدبية ـ لا يتضمّن أى أثر من الأشكال الأدبية التى يفضلها الكتاب فى المراحل المتأخرة. فالأدب الشعبى ليس أكثر من مرآة للأفكار التى تحكم أولئك الناس، وفى أفكار فترات ما بعد الكتاب المقدس التى سادت بين اليهود. وتحكى سجلات سفر نِحِمْيَا بأن ميثاقًا يدخل ضمن هداية عِزْرا: «أن تسعى فى شريعة الرب التى أنزلها على موسى ـ عبد الله ـ ولتقيم وتنفذ كل وصايا الرب وطقوسه وتشريعاته». سواء قبلنا الرأى التقليدى لعزرا باعتباره «مجدد التوراة» أو تبعنا رأى بعض العلماء التوراتيين المعاصرين الذين يصورونه على أنه مبتدع لحركة جديدة، فإن مغزى هذا الميثاق لا يمكن الإفراط فى تقييمه. فمن خلال هذا العمل المقدس «كتاب» – الأسفار الخمسة– الذى أصبح دستورًا مكتوبًا للكومنولث الجديد

فهى مجموعة قوانين للحياة. لكن الخطاب الميت يحتاج إلى إحياء من خلال التفسير، ومن ثم فإن الكتابات بعد الكتاب المقدس تتسم بالتفسيرية.

تطلق المصادر التلمودية القديمة على الزعماء الروحانيين لإسرائيل فى القرون ما بين عزرا (فى سنة ٤٥٠ ق.م تقريبًا) وعصر المكابيين Meccabeans (١٧٥ ق.م) ـ مصطلح السُوفْريم Soferim، التى تعنى «رجال الكتاب»؛ أى مفسرى الكتاب المقدس، وليس كما تترجم فى العادة «نُساخ/كُتاب». ومن أهم الأحداث العظيمة فى خلال المائة وخمسين سنة بعد عزرا، غزو فلسطين على يد اليونانيين. وبعد مضى نحو مائة وخمسين سنة قبل أن يقوم المكابيون بتحرير اليهود من طغيان المقدونيين Macedonian. وقد أمكن هذا الانتصار بفضل نشاط السوفريم، الذين نجحوا فى إرساء دعائم اليهودية المعيارية القادرة على التصدى، لمغريات الفكر اليونانى وجاذبية الحياة الهيلينية Hellenic life. فهؤلاء السوفريم لم يكونوا مجرد حراس للـ « كتاب»، ولكن تلك التفسيرات والحواشى، جعلت «الكتاب» كتابًا عمليًا فى ظروف جديدة نشأت فى فلسطين مع وصول اليونانيين.

بدأت هذه «التفسيرات» الضخمة تتراكم على مدار القرون، وتزايد السوفريم فى قرن الدولة اليهودية الحرة تحت حكم الحشمونيين Hasmoneans لأكثر من سبب. ومع الانتصار النهائى «للتقى على الشرير» بدأ البندول يتأرجح فى الاتجاه المعاكس، ولم تعد المشكلة حاليًا طريقة تكيف الأفكار الجديدة لهيلاس Hellas مع الموروث الروحى لإسرائيل ولا شكل الاستجابة لمطالب الطرق الغريبة للحياة، بل كانت فعلًا عكسيًا. فقد تهددت المشاعر الوطنية القوية بالخطر من جراء الحروب الظافرة دفاعًا عن الدين والأخلاق اليهوديين التى أدت إلى صدور قوانين وتشريعات تهدف إلى عزلة إسرائيل الكاملة عن العالم المحيط بها. وفى الوقت نفسه دعا تقدم الأنشطة التجارية فى عهد الزعماء الحشمونيين ـ بشكل قاطع ـ لتأسيس دستور لقانون مدنى. وقد عثر فى الكتاب المقدس على هذا الفرع من القانون وإن كان غير كاف ليشكل حجة خفية أو تفسيرًا بارعًا.

كان الزمن بالتأكيد مواتيًا للتشريع، فكل باحث فى تاريخ التشريع يعلم بأن قدرًا كبيرًا من احتمالية التفسير والتعليقات والدستور القديم له حدود خارج نطاقه ولا يمكن توسيعها. فعند الوصول إلى النقطة الفاصلة، فإن التشريع لا بد أن يتم إنقاذه وإلغاء القوانين الباطلة وإضافة قوانين جديدة تتوافق مع متطلبات العصر. ولكن كيف يجرؤ إنسان أن يعبث بنصوص الكتاب المقدس التى أنزلها الله؟ لقد كان الحكماء والعلماء فى ذلك العصر – فى منتصف عهد الحشمونيين – يتمتعون بحذر شديد. فتقدموا بخطوة مهمة نحو صياغة ما يسمى «حكم الأمر الواقع de facto» مع أنه ليس حكمًا شرعيًّا de jure، وابتدعوا دستورًا جديدًا هو المشنا.

وللتقييم الدقيق للتغيرات الجذرية التى قدمتها المشنا فإن أفضل وسيلة هى مقارنة طريقة دراسة المشنا مع طريقة المدراش (التفسيرية)؛ طريقة السوفريم. فقد كان العلماء الأوائل يُعلِّمون موضوعًا واحدًا فقط هو الكتاب المقدس، فكانت التفسيرات والتعليقات متشابكة مع النص المفسَّر وكتبت عليه الحواشى. وقد فصَّل مبدعو المشنا قدرًا كبيرًا من المادة غير العملية من فقرات الكتاب المقدس (التوراة) وقاموا بدراستها بشكل مستقل تمامًا. لم تكن الطريقة الجديدة طريقة عملية وحسب، إذ اعتمد كثير من القوانين اليهودية على تفسيرات مقاطع من الكتاب المقدس، ويمكن دراستها حاليًا باختصار وبطريقة منهجية، ولكنها أيضًا أفسحت المجال «للقانون الشفهى» بشكل مستقل. فلم تكن التشريعات ولا الأعمال والعادات التى ليس لها أصول مقدسة يمكن دراستها من خلال ارتباطها بطريقة ما أو من خلال ارتباطها ببعض النصوص فى الكتاب المقدس، لكن كثيرًا من هذه التشريعات والمبادئ الشفهية والعادات، كانت قديمة قدم ما يوجد فى الكتاب المقدس، ولم تكن أقل تقديرًا من قبل الناس. وفى طريقة دراسة المشنا، لا يكاد يوجد اختلاف بين التوراة المكتوبة والتوراة الشفوية. فأصول المشنا مع صعود الصدوقية Sadduceeism المتشددة التى كان رد فعلها قويًّا ضد المبالغة فى أهمية التشريعات الشفوية ـ تقف بالتأكيد وراء بعض علاقات السببية، على الرغم من صعوبة تحديد أيها هو السبب وأيها هو النتيجة.

فالتأليف الأخير للمشنا فى نهاية القرن الثانى الميلادى الذى قام به رابى يهودا أتمّ عملًا اجتهد فيه علماء على مدى ثلاثمائة سنة. وبينما كانت المشنا فى طور التكوين، حلت كارثتان قوميتان باليهود؛ سقوط الدولة اليهودية فى عام ٧٠م، واضطهاد هادريان Hadrian بعد هزيمة بار كوكبا Bar Kochba فى عام ١٣٣ ميلادية. وخلفت تلك الأحداث المأسوية نتائجها الكبيرة على الصيغة النهائية للمشنا. فكانت آمنة فى القول؛ فلم تدع للاضطرابات والاعتقالات السياسية، فقد اكتملت المشنا قبل فترة طويلة من عهد رابى يهودا، وكانت أقرب إلى دستور. وقد صيغت بشكل جيد لتجعل الحقيقة أكثر عرضة للتغيير ما دامت الفترة الزمنية التى تفصلها عن أصولها تزيد على عصور طويلة. فعلى مرّ القرون الماضية من بداية المشنا وحتى اكتمالها، تضاعفت الآراء المختلفة، على الرغم من أن الهدف الأساسى هو تقديم أساتذة الشريعة معيارًا لقراراتهم التى يمكن استيعابها بشكل جزئى. فمن بين نحو خمسمائة وثلاثة وعشرين فصلًا من المشنا، يوجد نحو ستة فصول فقط لا تحتوى على أى تناقضات. فهل يتطلب الأمر مزيدًا من البراهين حول عدم التيقن من التقاليد فى عصر رابى يهودا؟

إن التأخير الطويل فى مسألة التدوين يحمل دلالة مهمة عن سمة المشنا؛ إذ يتألف خُمس المشنا من قوانين وأحكام تخصّ أمورًا كانت سائدة فى وقت جمعها، ولم تعد تحمل أى معنى فى الحياة المعاصرة، وقد دُرست ولكن لم يتم ممارستها. وليست الحقيقة الوحيدة فى أقسام المشنا التى تتعامل مع القرابين وتشريعات الهيكل الأخرى، فقد باتت جميعها مهجورة مع تدمير الهيكل Sanctuary، ولكنها كانتِ أيضًا جزءًا من القانون الجنائى للمشنا، الذى يتعامل مع عقوبة الإعدام، فقد كان من المعلوم أن عقوبة الإعدام لم تطبق فى المحاكم اليهودية بعد أن أصبحت فلسطين مقاطعة رومانية. وقد ظهر مثال مثير للاهتمام حول الأجزاء العملية والنظرية من المشنا فى العبارة التالية، يقول رابى طرفون R.Tarfon ورابى عقيبا: «لو كنا أعضاء للسَنْهِدْرِين فما كان أحد يمكن أن يعتقل»، إلى حد وجود إشارة ذات صلة ذكرها أحد تلاميذهم - عن النتيجة التى أدت إلى إراقة الدماء فى إسرائيل، مما يعنى أن القتل مُنع خوفًا من العقاب، فإذا اختفى الخوف تزداد الجريمة.

من الطبيعى، أن يتم تفسير القانون الجنائى القاسى للكتاب المقدس فى عصور تالية وفقًا لإنسانية اليهودية الفريسية Pharisaic Judaism، ولكن مع افتراض أن كثيرًا من تعديلات المشنا ربما تعود إلى حقبة كانت المشكلة فيها لها أهمية أكاديمية. ونظرًا لأن دراسة الوحى الإلهى فى الكتاب المقدس هى جزء لا يتجزأ من التقوى اليهودية، وتفسيرات الوحى لها تأثير مباشر على الحياة، فكلما كانت الأجزاء وحيًا إلهيًا تفقد تطبيقاتها زادت الرغبة فى دراستها.

لكى نتحدث عن المشنا باعتبارها دستورًا، فكما لاحظنا، ليس صحيحًا، ولكن أن باعتبارها مجرد نص كتابى من «الشريعة الشفهية» وإن كان أقل دقة. والهدف الأساسى من العمل هو تدريس المعيار الأخلاقى الصادق، فى حين أن الاختلافات فى الرأى حول المشنا تتم الإشارة فيها دائمًا إلى مدى مصداقيتها. فالرأى المقبول إما أن يعطى صورة مجهولة أو يتم تقديمه بالصيغة، ولكن يقول الحكماء: «إن أبرز علامة للدستور هو أن الناس تقبله باعتباره بيانًا رسميًا «متن القوانين» corpus juris». وبالتالى يمكن اعتبار المشنا صورة تقريبية للدستور. فلم تقابل سلطتها أى تحد مهم سواء فى حياة رابى يهودا أو فى الأجيال التالية له. فهذه السلطة لم تكن بسبب تميز شخصى ومكانته العالية باعتباره بطريركًا Patriarch وزعيمًا سياسيًا ودينيًا لليهود وحسب، ولكن باعتبار أن المشنا هى - حسب عبارات التلمود - نتاج قام به رابى يهودا ومجلس قضائه، مثال تعاون كل العلماء البارزين فى تلك الفترة. فلم تكن نتاجًا تشريعيًا ولكنها كانت تشريعًا قضائيًا.

٢

مع الإعلان عن الأسفار الخمسة باعتبارها دستورًا ظهر السوفْريم - المفسرون، ومع قبول المِشْنَا باعتبارها معيارًا للقانون الشفهى، ظهر الأمورائيم - الشراح. وقد أدى نشاط الأولين (السوفريم) إلى إبداع المِشْنَا، بينما قدم لنا نشاط الآخرين (الأمورائيم) التلمود، أو بمعنى أدق التَلْمودَين؛ التلمود الفلسطينى، والتلمود البابلى. ولأن التلمود البابلى

له تأثيره الكبير على اليهودية واليهود، فهو يعتبر أهم التلمودين، وبالتالى فالحديث عنه باعتباره التلمود، يجب أن يشغل اهتمامنا أولًا.

إن تاريخ اليهود فى بابل طوال نحو سبعة قرون، منذ عصر عِزْرَا ونِحِمْيَا فى القرن الخامس قبل الميلاد تقريبًا، وحتى نشوء أكاديميات التعليم اليهودى فى الربع الأول من القرن الثالث ـ يلفه ظلام دامس. فبعض الألواح الطينية من القرن الأول بعد عزرا تتضمن أسماء مزارعين يهود وحرفيين كمجموعات أو شهود على وثائق من مصرف الوثنيين Gentile الإخوة موراشو Murashu Brothers، وتقرير أعده يوسيفوس عن محاولة اليهود فى ضاحية نِهَارْدِعَه نيل الاستقلال وأسماء البابليين الأربعة الذين حضروا إلى فلسطين وبرزوا بسبب علمهم ومعرفتهم، وهذا هو كل ما نعرفه عن اليهود البابليين طوال قرون كثيرة. ولم يظهر بينهم مطلقًا أى أثر لنشاط أدبى أو ثقافى. ولم نجد أدنى سبب لافتراض أن هِلّيل البابلى، وهو من أبرز الأسماء الشهيرة فى تاريخ ما بعد الكتاب المقدس اليهودى أو ناحوم ميد Nahum the Mede الذى شغل منصب قاضى المدينة فى أورشليم فى السنوات الأخيرة من الدولة اليهودية، تلقوا تدريبهم فى بلدانهم الأصلية. وأولى علامات انبعاث الحياة الروحية والثقافية بين اليهود البابليين باتت واضحة فى منتصف القرن الثانى تقريبًا، ويمكن للمرء أن يدعى بأن هذه الحياة الجديدة قد غرست فى يهود بابل من خلال وصول المهاجرين الفلسطينيين الذين فرُّوا من فلسطين بسبب اضطهاد هادريان، ثم الثورة فى الأراضى المقدسة وخصوصًا فى الجنوب، موطن الثقافة والتعليم اليهوديين. ولفهم العلاقة بين التلمودين؛ التشابه المذهل بينهما، وكذلك تنوعهما المثير، فإن نشاط العلماء الفلسطينيين فى حقبة ما قبل الأمورائيم Pre-Amoraic له أهمية كبرى.

يوجد بين التلمودين قواسم مشتركة كثيرة فى الشكل والمحتوى، فكلاهما يتضمن تعليقات كثيرة على المشنا، ومن الطبيعى أن يتضمنا قدرًا كبيرًا من التشابه، إضافة لذلك فإن العلاقات الشخصية بين العلماء من البلدين كانت علاقة حميمة. فقد ساد تبادل الرأى والأفكار بين العلماء دون أى تدخل، مما أطلق عليهم «المسافرين»

Travellers، فقد كان يتم إرسال البعثات من الأكاديميات البابلية إلى الأكاديميات الفلسطينية والعكس بالعكس. ومع ذلك فإن عدم التشابه بين «التفسيرين» هائل من ناحية الشكل والمضمون، فكما يمتد تشابههما إلى الشكل والمضمون، فعلى حد سواء تمتد اختلافاتهما. فالأجزاء غير العبرية المذكورة فى التلمود الفلسطينى موجودة فى الآرامية الغربية، والشيء نفسه فى التلمود البابلى فى الآرامية الشرقية. يتضمن التلمود الأول عددًا ضخمًا من المفردات اليونانية، بينما يتضمن التلمود الآخر عددًا لا بأس به من المفردات الفارسية. والتلمود الفلسطينى مختصر جدًّا، كما أن مناقشاته ليست مستفيضة. والأهم من الاختلافات فى الشكل هى تلك المناقشات التى تعكس الاختلافات فى التقاليد، والجوانب الاقتصادية، والسياسية، والثقافية؛ التى كانت سائدة فى بلدانهم الأصلية.

لكى نفهم بشكل دقيق العلاقة بين التلمودين فمن الطبيعى أن تكون لدى المرء فكرة واضحة عن نشاط «المفسرين» Expounders للمشنا، وهو نشاط بلغ ذروته فى إبداع هذين الكتابين الضخمين. وسواء اعتبرنا المشنا دستورًا أو مدخلًا للدستور، فيجب ألا نغفل التفوق فى كتابة التوراة الذى لم يتوقف ليعد افتراضًا محوريًّا لليهودية، وقد ظل ميثاق سيناء ماجنا كارتا Magana Charta. ولأسباب كثيرة فقد يميل أحدهم إلى القول بأن معظم الوصايا فى الأسفار الخمسة لم يكن منصوصًا عليها سواء كانت نموذجًا أو إجراء. وتركت المهمة للزعماء الروحيين المعروفين للناس – الذين أطلق عليهم أسماء مختلفة فى فترات متباينة: سوفريم ، تنائيم، أو أمورائيم، هؤلاء القادة الذين عكفوا على تفسير وتحديد الغاية الإلهية المذكورة فى الكتابات المنزلة. ولهذا السبب فإن «المفسرين» لم يقصروا دراساتهم فى المشنا على التفسير والشرح. فالرجوع بمحتويات المشنا إلى أصولها ـ الكتاب المقدس ـ يشكل مبدأ، وربما جوهر الجزء المهم من التلمودين. والمصدر الأساسى لهذا الفرع لدراسة المفسرين هو مجموعات من التعليقات التفسيرية على الأسفار الخمسة التى وضعها علماء من أجيال سابقة؛ التنائيم، هذه المجموعات بعضها صغيرة وأخرى كبيرة، لكنها كانت كثيرة. ومع ذلك فلم تحظ أى منها بدرجة

النفوذ الذى حققته مشنا رابى يهودا، فبينما أصبحت الأخيرة عملًا معياريًا للدراسة فى كل الأكاديميات، فالمجموعات الفلسطينية والبابلية، أو دراسة المدراشيم - كما يطلق على هذه المجموعات فى المصادر التلمودية - ظلت ليست أكثر أو أقل من كونها تخضع للاختيارات الفردية. فبعضها- ومنها تلك التى أحضرت إلى الأكاديمية البابلية من قبل المهاجرين الفلسطينيين خلال اضطهاد هادريان - أصبحت شائعة ومشهورة فى الأكاديميات البابلية، فى حين لم تتمتع أخرى بالشهرة نفسها مع العلماء الفلسطينيين. واستخدام المصادر المختلفة لتفسير المشنا يؤدى حتمًا إلى اختلافات فى تفسيرات الشريعة التى تتضمنها.

ودراسة المشنا فى ضوء تفسير الكتاب المقدس للتنائيم - هى بشكل ما - محاولة فى الاتجاه التاريخى، على الرغم من أنه - وبشكل أساسى يمليه الاهتمام العقائدى - يعمل على وضع سلطة توراتية لقوانين كثيرة وضعتها المشنا. ومن المهم جدًا بالنسبة إلينا فى محاولة فهم التلمودين فرع آخر من الدراسات الأمورائية المرتبطة بالمشنا. فقد قام رابى يهودا - لأسباب عملية - بحذف كثير من المواد المتوفرة التى كان يمكن إدراجها فى المشنا. وأدرك الحواريون المعجبون أنه - بالمنطق - أى شكوك فى الشريعة قد يستدل عليها من خلال المواد المدرجة فى المشنا التى وضعها رابى يهودا. ومع ذلك فهناك قوانين مهمة ليست مذكورة هناك، وعلاوة على ذلك فالقوانين المذكورة غير مصحوبة بتطورها التاريخى. فكان هذا الحذف عن قصد، إذ قدمت كثير من مأثورات المشنا بصورة مجهولة؛ لتعطى الأهمية والمصداقية التى لا تحظى بها الآراء الفردية. فبالنسبة إلى عمل وُضِع ليتقارب مع الدستور كان هذا - بالطبع - الأسلوب المثالى للعرض، ولكن بالنسبة إلى طالب علم مهتم بأصل القانون وتطوره، فإن المشنا لا تقدم المطلوب. وقد حاول كثير من الشباب المعاصرين لزمن رابى يهودا تصحيح هذه التجاوزات، ليس فقط عن طريق جمع مادة هائلة تم استبعادها من المشنا، ولكن أيضًا بتقديم التطور التاريخى لكثير من شرائعها. فهذه المجموعات مثل: مِدْرَاشِيم - المذكورة أعلاه - كانت كثيرة وتشكل أجزاء مهمة من التلمودين. والدراسة التى قام بها الأمورائيم للبارايتا - كما يطلق على هذه المجموعات فى التلمود البابلى مثال التعاليم «الدخيلة»(extraneous) والأقوال

المأثورة للتنائيم غير موجودة فى المشنا -هذه الدراسة لم تثر معرفتهم فحسب، ولكنها قدمت قدرًا من الاستقلال نحو المشنا. فـ آمورا Amora (أحد الأمورائيم) بالكاد يجرؤ أن يتعارض مع المشنا دون دعم مصداقية قديمة موجودة فى بارايتا. فالتناقضات بين المشنا والتعاليم الدخيلة أتاحت الفرصة للعقليات الذكية استعراض براعتهم فى التوفيق بين الآراء المتعارضة بشكل واضح. فكلاهما على حد سواء - المِدْرَاشِيم وكثير من التعاليم الدخيلة - كان ينقصهما اعتراف سلطة عالمية؛ مما أدى إلى اختلافات كثيرة بين التلمودين. إلا أن بعض البرايتوت (جمع بارايتا) كانت تُعلى من شأنها فى فلسطين فى حين أولتها المدارس البابلية اهتمامًا ضئيلًا، وعلى العكس كان لدى العلماء البابليين تعاليم «دخيلة» تكاد تكون معروفة فى فلسطين.

لقد كان المِدْرَاش والبارايتا مواد أساسية اعتمد عليها التلمود الفلسطينى وكذلك التلمود البابلى، ولكن البنيان على الرغم من كونه متشابهًا فإنه لم يكن متطابقًا تمامًا، ومن ثم فقد ظهرت الاختلافات فى التلمودين.

حتى المشنا ـ وإن كانت اللبنة الأساسية للتلمودين ـ فلم تكن متطابقة فى البلدين. وقد اجتهد مؤلف التلمودين خلال فترة طويلة من حياته، ومن ثم فقد وصلت المشنا إلى أجيال فى إصدارات كثيرة. فالنسخة المستخدمة فى المدارس الفلسطينية لم تكن متطابقة مع النسخة المعترف بها فى الأكاديميات البابلية، وهذه الاختلافات النصيّة الأولية كان لا بد وأن تؤدى إلى تناقضات فى التفاسير. بينما هناك نسخ أخرى كانت لديها أصولها فى نص ثانوى مختلف. ومن خلال النقل الشفهى كان لا بد أن تتسلل إليها تفسيرات وإيضاحات وتعديلات مقترحة. ومع التسليم بأن المشنا تم اختصارها للكتابة من قبل المؤلف - و هو سؤال جدلى جدًا ! - فإننا نعلم بالتأكيد بأنه فى نهاية الحقبة الـ جاءونية Geonic، بداية القرن الحادى عشر تقريبًا، فإن القانون الشفهى - مشتملًا بشكل أساسى على المشنا والتلمود - كان يتم تعليمه شفهيًا. وبالتالى فالنص «الذى فسره» العلماء الفلسطينيون لم يكن هو النص نفسه الذى استخدمه زملاؤهم البابليون. وباعتبار أن التلمودين هما تعليقات على المشنا فهما يختلفان فى التعليقات أينما اختلفا فى النص.

٣

تقول حكمة قديمة: «ابحث فيها (التوراة) وابحث مجددًا فكل شيء موجود فيها». فقد يجد المرء ما يبحث عنه أحيانًا، ولكن قلما يحدث ذلك لمن لا يبحث. فالتفسير الموضوعى للشرائع والمأثورات هو الهدف الأسمى الذى يسعى إليه المفسرون المخلصون، ومع ذلك فلا يمكن تحقيقه بشكل كامل. فهو مشروط بالجوانب العاطفية والعقلية.

هذا السعى نحو هدف مثالى بعيد المنال يبدو جليًا فى التلمودَيْن، فالتلمود البابلى كان فى ظروف سيئة تمامًا مثل المشنا، والمِدراش، والبارايتا، فالأعمدة الثلاثة التى يرتكز عليها كل من التلمودين، تم تشكيلها من مادة فلسطينية. والوقت المنقضى بين اكتمال المشنا واكتمال التلمود الفلسطيني- الذى يقارب القرنين تقريبًا- لم يشهد أى تغيرات كبيرة فى الظروف الاقتصادية، والسياسية، أو الثقافية لليهود الفلسطينيين، وتعديلاتها لمجموعة الشرائع والتقاليد ـ التى قدمت لنا المشنا ـ كانت سهلة نسبيًا. ولكن الظروف كانت مختلفة تمامًا فى التلمود البابلى، فلم يكن اليهود البابليون يحاولون التغلب على مشكلة التكيُّف مع المشنا الفلسطينية فقط، فبجانب انشغالهم بهذه المهمة العسيرة تعرضت لتغييرات هائلة من قبل الحكومة، الأمر الذى كان له عواقب بعيدة المدى على اليهود البابليين. فحينما تولى الساسانيون Sassanids السلطة، أصبحت الديانة الزُرادشتية Zoroastrianism هى الديانة السائدة فى بابل، فكان على اليهود هناك أن يقاوموا، ليس فقط من أجل وجودهم الاقتصادى، ولكن أيضًا من أجل حياتهم الدينية التى هددتها عدوانية الكهنة وعدائيتهم.

ومهما يكن فرع الشريعة أو التعاليم التلمودية التى ندرسها فلا بد لنا من ملاحظة الاختلافات الكثيرة بين التلمودَيْن التى تعكس الاختلافات فى الحياة والفكر الفلسطينى والبابلى. وهذه بعض الأمثلة الملموسة؛ فالضرائب كانت مهمة فى الحياة الاقتصادية والداخلية لليهود، وكان يتم جمعها من فرض رسوم على المحاصيل الزراعية؛ وذلك لمساعدة الكهنة واللاويين الذين كانوا ـ أساسًا ـ الزعماء الوحيدين للدين. ومع أن

أعداد الكهنة واللاويين فاقت أعداد المدرسين العاديين والقادة، فإن التشريعات التوراتية المتعلقة بالعُشُور والمستحقات الكهنوتية لم تكن قد ألغيت بل ظلت سارية فى فلسطين خلال الفترة التلمودية. ومع ذلك ففى بابل نتيجة للكساد الاقتصادى الشديد الذى طال أمده بسبب الحروب الطويلة بين الفرس والرومان فى القرن الثالث- تم إلغاء الشرائع الكهنوتية. يبلغنا القائد الشهير ليهود فلسطين فى منتصف ذلك القرن رابى يوحنَّان بتغييرات مهمة حلّت فى التلمود البابلى أثناء حياته فى ما يخص عُشر اللاويين ومشاركة هيئة الكهنوت فى المحاصيل، وبعد أقل من قرن يذكر أمورا بابلى: «لم يعد الناس الآن يقدمون للكاهن أول جزّ من الصوف» وقد نضيف: ولا أى مستحقات أخرى.

ويذكر الأمورا البابلى نفسه الرأى السائد فى عصره، يدعمه نفوذ التنَّاء البابلى Babylonian Tanna يهودا بن باتيرا Judah Bin Batira، ويتضمن: «أن كلمات التوراة لم تتنجس»، وبالتالى فقد تم إلغاء عنصر مهم لنقاء اللاويين. ففى فلسطين كان هناك إصرار قوى على شعائر الاغتسال بعد التطهر استعدادًا للصلاة أو الدراسة. وبالمثل فقد أصرت السلطات الفلسطينية على غسل اليدين قبل الصلاة، فى حين أن البابليين قد أوضحوا ذلك وانتقدوا بشدة تأخير الصلاة لعدم وجود المياه.

يمكن تفسير اختفاء التشريعات اللاوية المتعلقة بالطهارة فى بابل واستمرارها فى فلسطين ـ من خلال الاختلافات فى العلاقة بين اليهود والوثنيين Gentile (غير العبرانيين) فى هذين البلدين. فالشريعة الفلسطينية كانت تشرع للحرب على نطاق واسع، حيث مرت اليهودية والوثنية بصراع ومعارك لقرون كثيرة، فى حين لم تشهد بابل حال الحرب هذه. يقول كاتب فلسطينى من القرن الثانى: «إن إسرائيل فى الشتات كانوا يعدون الأوثان فى براءة، فحينما كان يقام هناك زفاف بين الوثنيين فى المدينة فإن اليهود بأكملهم كانوا يشاركون فى حفل الزفاف ويواسون ضمائرهم بإحضار طعامهم ومشروباتهم معهم»، وبعد أقل من قرن، يشير أمورا البابلى: «الوثنيون فى الشتات - بابل - لا يمكن اعتبارهم عابدى أوثان بالمعنى الحرفى للكلمة»، وأعقب ذلك الموقف

المتساهل للتلمود البابلى نحو الشرائع الفلسطينية القديمة التى كانت رغبتها الأساسية تجنب التعامل مع وثنى مما يشجعه على عبادة الأوثان. وقد ظهر هذا الاتجاه جليًا من ناحوم البابلى Nahum of Medi من ميديا Media، فى تواصله مع ابن قريته صموئيل Samuel. فحسب تعاليم المشنا لا يتم البيع للوثنى فى الأيام الثلاثة التى تسبق إجازته، طالما أنه قد يستخدمها فى شعائره الوثنية. وقد قصر صموئيل الحظر على يوم العيد. بعض القوانين الفلسطينية - التى كان أساسها الدفاع عن حقوق اليهود الاقتصادية ضد محاولات العالم اليونانى الرومانى طردهم من فلسطين - انتقلت إلى بابل، ولكن هناك فسرت هذه اللوائح على أساس دينى بحت، فعلى سبيل المثال: تم حظر بيع المواشى فى فلسطين للوثنى الذى قد يستخدمها فى فلاحة الأرض، ويبدو جليًا أن الحظر كان لأسباب اقتصادية، ولكن فى بابل اعتبر هذا القانون كإجراء لضمان وصيّة الكتاب المقدس؛ وهى أن عالم الحيوان لابد وأن يستريح فى يوم السبت.

ولم يظهر الاختلاف واضحًا بين التلمودَيْن كما ظهر فى الأجزاء التى تتعامل مع القانون المدنى، ونظرًا لعدم وجود لفظ أفضل استخدمت لفظة مدنى «civil». وهذه الأقسام هى التى تضمنتها الأطروحات الثلاث الأولى من النظام الرابع للمشنا والتلمود. فمن الناحية النظرية لم تعرف اليهودية الحاخامية الفرق بين الشريعة الدينية والعلمانية. فأى قانون مذكور فى الأسفار الخمسة يعد وحيًا إلهيا وله نفوذ فائق، فهى غير مرنة ولا يمكن إنكارها. ومع ذلك فمن الناحية العملية كان القانون المدنى اليهودى فى عصور ما بعد الكتاب المقدس يظهر فى مراحله الأولى استقلال الكتاب المقدس، وبالتالى إمكانية تطوره. ودون مراجعة تفصيلية للمبدأ الذى أرشد القضاة اليهود فى إقامة هذا الفرع من الشريعة فهناك ملاحظة واحدة لا بد من الانتباه إليها؛ وهى الفرق بين الشريعة الدينية والقانون المدنى المتمثل فى حقيقة أن الأول يعبر عن العلاقة الدائمة بين الرب والإنسان، بينما يعبر الأخير عن العلاقة المتغيرة بين الإنسان والإنسان. فمن الصواب اعتبار أن الملكية الخاصة هى بموافقة المشيئة الإلهية كما أنزلت فى الكتاب المقدس، ولكن مفهوم الملكية فى القانون اليهودى المدنى يتم إقراره من

الناحية الاجتماعية. فالقاضى الرومانى قد كوَّن تشريعه القانونى عن جباية الضرائب propter utilitatem publican، وبالمثل فقد علم القضاة اليهود بأن التوراة كلها أنزلت بهدف إقامة التوافق فى المجتمع الإنسانى، فمن أجل رفاهية المجتمع يصبح من الضرورى التنازل عن المصلحة الفردية، وتتمتع «المحكمة» بالنفوذ والمسئولية التى تتصرف بموجبها.

كانت احتمالات تطور تشريعات المحكمة هائلة؛ فقد كان هذا التطوَر فى فلسطين، وبابل مرتبطًا بشكل دقيق بالجوانب الاقتصادية والسياسية السائدة.

واحتفظت فلسطين بطابعها الزراعى خلال الحقبة التلمودية، بينما امتد النشاط التجارى فى بابل بين اليهود بشكل ملحوظ خلال الفترة نفسها. فالتشريع التلمودى فى فلسطين كانت تمليه مصالح المزارع، أما فى بابل فقد أوليت التجارة اهتمامًا كبيرًا، وثمة أمثلة قليلة تناقش تلك الاختلافات.

الأطفال: كانت مكانة رب الأسرة Potesta patris قوية جدًّا فى عصر التوراة – فى ما يتضح فى الشريعة الخاصة بالابن المتمرد – فهي غير موجودة فى التشريع الحاخامى. والاستثناءان هما حق الأب فى ما تكسبه ابنته القاصر وما يعطى لها عند الزواج. والحق الأخير معترف به ولكن تعترضه أسس أخلاقية، وبالتالى نادرًا ما كان يطبق. فالتحرر الكامل للابنة البالغة من وصاية الأب هو أمر مفروغ منه فى المصادر الفلسطينية والبابلية على حد سواء، وهو أمر ترسخ لقرون طويلة قبل اكتمال المشنا. أما بخصوص الذكور فإن السلطات الفلسطينية تعترف بحق الأب فى ما يكتسبه أبناؤه ذكورًا كانوا أم إناثًا قُصَّرًا أو بالغين ما داموا يعيشون فى كنفه ويرعاهم، فى حين أنكر البابليون حق الأب فى مكاسب أبنائه البالغين حتى وإن كان يساعدهم. فالمزارع البسيط فى فلسطين لم يكن قادرًا على دفع أجر عمل يؤديه أبناؤه الذين يتولى رعايتهم، فى حين لم يجد التاجر فى بابل صعوبة فى تعويض أبنائه نظير عملهم. يظهر اختلاف آخر فى حق الأب فى الحصول على تعويض لابنته القاصر لإصابتها البدنية، فهذا الحق اعترف به فى فلسطين، ولم يعترف

به فى بابل. فالشخصية المحافظة فى الشريعة الفلسطينية تبدو واضحة، حيث التشريع التوراتى لا يمكن تجاوزه بسهولة.

العبودية: يتحدث الكتاب المقدس عن عبيد عبرانيين، وربما نكون أكثر دقة إن قلنا «الرق العبرى - والعبيد» من بين أطفال الأجانب. وقد انقرضت العبودية العبرية فى الكومونولث الثانى، ولم تكن موجودة بالتأكيد فى العصر الذى تلا خراب الهيكل. ومع ذلك فاليهود البابليون مارسوا العبودية اليهودية de facto and de jure بحكم الواقع والقانون، كما فى حال قيام الحكومة الفارسية بإلقاء القبض على اليهود واستعبادهم لعدم دفعهم الضرائب. فاليهودى الفقير الذى تم استعباده من قبل الحكومة لعدم دفع الضرائب ـ كان يفضل خدمة نظيره اليهودى بدلًا عن خدمة الوثنى؛ حتى يتم سداد دينه. فالوضع أشبه بما كان عليه الأمر من استعباد البيض للعمل فى أمريكا حتى مطلع القرن التاسع عشر.

وعن عبودية غير العبرانيين يلاحظ الفرق التالى: ففى بداية القرن الثانى منع العلماء البارزون فى النموذج الرومانى تحرير العبيد، وبالتالى فقد هذا التشريع فاعليته فى فلسطين لكنه لم يفقدها فى بابل. فالمكانة الاجتماعية للعبيد المحررين كانت متزعزعة بشكل كبير فى بابل؛ حيث تم التركيز الشديد على نقاء الجنس، بينما فى فلسطين حيث معظم السكان اليهود يتألفون من مجموعات صغيرة من المزارعين كان الرق - بالتأكيد - على نطاق ضيق جدًّا، ولهذا كانت الحرية محدودة جدًّا على أن تشكل مشكلة اجتماعية.

التجارة: أشار يوليوس باولوس Julius Paulus القاضى الرومانى الشهير إلى أنه من الطبيعى جدًّا أن يقوم الرجال «بالاحتيال بعضهم على بعض وبالتالى فلا مجال لتدخل القانون». لكن مؤلف المشنا اليهودى ـ المعاصر له ـ فصَّل تشريعًا مضادًّا للتجاوز، معظمه يسبق عصره بقرون. فالغشّ/ التدليس Onaah فى المصادر الحاخامية رغم ارتباطه الاشتقاقى فى الكتاب المقدس بلا تَجُر/ تظلم lo tonu التى تعنى (لا تتظالموا فى ما بينكم) هى فى الحقيقة تشريع لاحق أضفى مفهومًا أخلاقيًّا على التشريع. فالتجاوز

لقدر معين ـ وفقًا للتشريع الفلسطينى ـ يخول الطرف المضار إبطال المعاملة التجارية أو المقاضاة لاسترداد المبلغ المدفوع. أما فى بابل فقد غيّرت الظروف التجارية التشريع الفلسطينى القديم إلى درجة أنه إذا تعدّى التجاوز مقدار السدس فإن المعاملة يمكن إبطالها من قِبَل الطرف المضار. هذا وقد طوّرت السلطات الفلسطينية نحو نهاية القرن الثالث قانون إبطال العقد laesio enormis، مثال لذلك التجاوز الذى يتعدى النصف فى الحالات التى لا يجوز فيها تطبيق القانون العام، وقبلت المدارس البابلية تدريجيًا هذا التشريع، ولكن بشكل لا يخلو من بعض التعديل.

الربا: إن مبدأ الكتاب المقدس ضد الربا والفائدة، ولم يكتف الحاخامات بتحويله إلى قانون بل تحوّل الأمر إلى تطرف جعل التعاملات فى المستقبل شبه مستحيلة، وبالتالى تم وضع حد (كبح) للمضاربة، وهذه حال تشريع واضحة تصبّ فى صالح المزارع. أما فى بابل فقد تطورت التجارة بشكل كبير مما أجبر العلماء على تعديل التشريعات الفلسطينية المتشددة. فعلى سبيل المثال سمح بالرهن Mashkanah؛ إذ يحق للدائن الاستمتاع باستخدام الممتلكات خلال الفترة التى يحق فيها للمدين الاستيفاء، وحال مشابهة هى Tarsha فالبيع فى الوقت المحدد يكون بسعر أعلى مما قد يأخذه البائع إن باع نقدًا، فالفلسطينيون يحرمون ذلك فى حين يبيحه البابليون. فالبابلى يمارس iska المشاركة الجزئية؛ حيث يتحمل صاحب رأس المال مخاطرة يسيرة بجزء من أمواله التى يستثمرها فى أعمال الدائن، فيتم تعويضه بنصيب معقول من أرباح الاستثمار، فهذه المشاركة الجزئية حظيت بتأييد بعض علماء حقبة التنائيم الفلسطينيين؛ ولكن التشريع القائم فى فلسطين يعتبر هذه التعاملات غير شرعية.

ويبدو أن القضاة البابليين قاموا بتطبيق قوانين الربا بشكل أكثر تشددًا مما فعل نظراؤهم الفلسطينيون. فالمشنا والتلمود الفلسطينى يُحرِّمان على أى إنسان أن يقبل فائدة من الشهادة، فالطمع فى المكسب قد يجعله يرتكب شهادة الزور مثلما حثه على انتهاك القانون الذى يحرِّم أخذ الفائدة. ويتخذ التلمود البابلى خطوة أبعد من هذا ويحرم المقترض بالفائدة من أداء الشهادة. وفى ضوء ما سبق من الاختلافات فى البنية

الاقتصادية للبلدين، فالموقف الأكثر تشددًا للبابليين يسهل تفسيره، ففى فلسطين لم تتغير المعاملات البسيطة فى العصور التوراتية نسبيًا فى عصر التلمود. فحينما يقوم المقترض وهو المزارع البسيط أو الحرفى بطلب قرض على فائدة بسبب احتياجاته الشخصية، فعلى الرغم من كونه «منتهكًا للقانون» من الناحية الأخلاقية - فإن المشنا تصف كل الأفراد المشاركين فى معاملة تجارية ربوية بما فى ذلك الشهود وكاتب العدل الذى يقوم بكتابة العقد، فإن دافعه ليس الطمع فى المكسب، وبالتالى لا يعتبر شخصًا يدلى بشهادة زور. من ناحية أخرى يأتى المجتمع التجارى، حيث الدائن والمدين على أساس الفائدة ينخرطان فى تعاملات تجارية للغرض نفسه - أى من أجل الربح - فيحصل الدائن على الفائدة ويستثمر المدين القرض فى عمل ربحى. ولا يوجد سبب معقول من الناحية القانونية ليميز بينهما، ولا يمكن الوثوق فى عمل وفقًا لوصايا الكتاب المقدس إذا كان «المكسب» من الأموال هو الأمر المهم. فهم قد يقعون فى قول الزور تمامًا كما تجاهلوا تحريم قبول الفائدة أو دفعها.

وتثبت الملاحظات الموجودة فى التلمود والمتعلقة بالهبة حين الموت causa mortis؛ تثبت بوضوح أن القانون المدنى الفلسطينى فى العصور التلمودية يعكس خصوصية المجتمع الزراعى، فى حين أن التلمود البابلى يعكس حياة تغيرت بشكل كبير بفعل التجارة. ويقبل التلمودان تشريع المشنا الذى جاء فيه أن المريض لو تخلى عن ممتلكاته كلها يمكنه الرجوع فى هذا التصرف فى حال شفائه، ويسرى فقط فى حال وفاته، لكنه أيضًا يُذكّر بأنه لا يمكن الرجوع فى هذا الأمر إن خصص لنفسه قطعة أرض تكفيه ليقتات منها. وفى تعليق على هذا الحكم فى المشنا وردت هذه الملاحظة فى التلمود الفلسطينى: «فى حال احتفاظه لنفسه بملكية متنقلة فهذا بمثابة تخليه عن كل ممتلكاته، لأن الأرض حتى لو كانت صغيرة المساحة فإنها تمكِّن الإنسان من إعالة نفسه ليعيش، فى حين أن المجوهرات والأحجار الكريمة لا تساعده على إعالة نفسه». وعلى عكس هذا الرأى فى التلمود الفلسطينى فقد ورد صراحة فى التلمود البابلى أن نوع الملكية التى يحتفظ بها المريض ليس مهمًا فقد تكون عقارًا أو ملكية خاصة ما دامت تكفى لإعالته.

فأقيم أنواع الممتلكات الشخصية مثل الأحجار الكريمة واللؤلؤ لا تعد وسائل كافية لإعالة شخص ما فى فلسطين؛ حيث إن المجتمع الزراعى يتكون أساسًا من فئة من المزارعين والحرفيين الذين يصعب عليهم التخلى عنها، أما فى بابل كانت هذه سلعًا تجارية.

والقانون المدنى اليهودى على ما هو عليه - ليس منعزلًا، ولا مستقلًا، ولكنه متطور حيث يرتبط نسبيًا بتفسيرات أخرى للحياة الاقتصادية الاجتماعية للناس، فلم يكن من الممكن الحفاظ عليه دون تعرضه لتأثيرات أجنبية (خارجية). فاليونانيون والرومان حكموا فلسطين، وبابل حكمها البابليون والفرس، وبداهة يمكننا الزعم بأن القانون الحاكم قد ترك بصماته على المحكومين. والسؤال المثير للجدل هو ما إذا كانتِ التطورات المتوازية للقانون لا يمكن أن تفسر إلى حد كبير بالنظرية التى تقول إن الظروف الاقتصادية نفسها أو الثقافية تؤدى إلى المؤسسات نفسها. والاكتشافات الأخيرة للمصادر الجديدة للقوانين الهيلينية والشرقية على أوراق البردى قد أوضحت نقطة مهمة، فخلافًا للرأى السابق لم يكن القانون الرومانى هو الأكبر تأثيرًا؛ ولكنه كان القانون اليونانى المصرى Greco-Egyptian Volksrecht للمقاطعات الشرقية من الإمبراطورية الرومانية. ومن ناحية أخرى فمن الممكن جدًا أن التقارب الذى لا يمكن تجاهله بين القانون اليونانى المصرى والقانون المدنى اليهودى يمكن أن يجد تفسيرًا فى أصولها المشتركة - القوانين المسمارية cuneiform laws.

وتأييدًا لهذا الرأى يمكن الإشارة إلى حقيقة أن ثمة اختلافًا طفيفًا بين التلمودين فى ما يختص باستخدام هذه العناصر الأجنبية للقانون. فبدايات التلمودَيْن من قبل التلاميذ وغيرهم من الشباب المعاصرين المؤلفين للمشنا تتزامن مع قضية دستور كاراكالا constitutio of Caracalla (٢١٢ م) الشهير، الذى منح المواطنَة الرومانية لكل شىء فى الإمبراطورية الرومانية الممتدة. وقد يتوقع المرء رؤية تأثير هذه التغيرات الراديكالية فى التلمود الفلسطينى؛ لكنه يجد أن القانون الرومانى - الذى بات يعرف آنذاك بأنه القانون الوحيد المعترف به فى الإمبراطورية - لم يترك أى أثر على التلمود.

ومعظم العناصر القانونية المصرية اليونانيةGreco-Egyptian موجودة فى المصادر التّنائية، وهى حقيقة تشير إلى سمو العصور القديمة باعتبارها عصورًا تم استيعابها فى القانون المدنى اليهودى. وسياسية الانعزال الشديدة للفريسية لم تساعد على تبنى عناصر أجنبية فى القانون، وبالتالى وعلاوة على ذلك فقد ازدادت هذه العزلة بدلًا من أن تتقلص مع مرور الوقت.

ولا بد من الإشارة فى هذا السياق إلى أن التلمود البابلى لا يقدم أى برهان ملموس على أن قانونه المدنى كان أكثر تأثرًا بالتشريعات الأشورية البابلية من التلمود الفلسطينى. فأثار ذلك النفوذ كائنة فى أقدم الطبقات من التراث التّنائى التى - فى جميع الاحتمالات - يرجع تاريخها إلى العصور القديمة وربما من فترة « بنى إسرائيل» الذين عادوا من السبى. فيجب مع ذلك أن نذكر أن بعض مواد التنازلات اليهودية لها ما يوازيها فى بابل. فمن الصحيح أن هذه البنود المميزة تتقابل مع المصادر الأولى لما بعد التلمودية، ولكن ما من شك فى أن لها أصولا فى العصور التلمودية. وكمثال على النموذج القوى لأسلوب الوثائق الرسمية البابلية على المحاكم اليهودية، يمكن الاستشهاد بصيغة فى التلمود البابلى لوثيقة الطلاق التى نظمها عالم من القرن الرابع الميلادى من تلك الفترة، فى هذه الصيغة يتم استخدام ضمير الغائب. ففى العصور الأولى مثل عصر برديات اليفينتين Elphantine (جزيرة فيلة فى جنوب مصر) التى يعود تاريخها لعام ٥٢٠ قبل الميلاد - كان يتم تدوين الأعمال اليهودية باستخدام ضمير المتكلم، وليس بصيغة ضمير الغائب، والأمر نفسه كان ينطبق على أعمال اليهود البابليين.

هناك نظرية يؤيدها كثيرون وهى السمة الفارقة بين التلمودَيْن متمثلة فى أن التلمود البابلى - مقارنة بالتلمود الفلسطينى - تأثر بشكل كبير بالقانون الفارسى. ومن خلال هذا الضوء الجديد المسلّط على هذا السؤال بالاكتشاف الحديث لكتاب القوانين الساسانية Sassanian Book of Law- وهو الفريد من نوعه حتى الآن - بالكاد يمكن الاحتفاظ بهذه النظرية. فكتاب القوانين الفارسية Persian Book of Law على الرغم من كونه غامضًا ومجزءًا فهو يتضمن مادة كافية تمكننا من تكوين رأى يتعلق

بالقانون المدنى اليهودى فى بابل مقارنة بالقانون الفارسى المطبق فى ذلك البلد. وهنا أيضًا فإن الملاحظة الواردة أعلاه صحيحة، وهى أن العناصر الأجنبية فى القانون اليهودى يرجع تاريخها إلى فترة ما قبل التلمود بل وحتى قبل فترة المِشْنَا. والتوازى فى كتاب القوانين الساسانية مقارنة بالقانون المدنى اليهودى متعلق بشكل أساسى بتلك الأجزاء من الأخير والموجودة أيضًا فى المصادر الفلسطينية مثل المِشنا والتلمود الفلسطينى. فإن كانت هذه المتشابهات تعنى شيئًا فإنها تبرهن على أنه فى أوقات مبكرة جدًّا حينما كانت فلسطين مقاطعة فارسية، لم يكن للقانون الفارسى القديم أى تأثير على اليهود فى تلك البلاد.

وهناك مؤسسة شرعية (قانونية) وحيدة التى قد يكون من الدقة القول بأن يهود بابل نقلوها عن الفرس والتى بالتالى كانت موجودة فى التلمود البابلى وغير موجودة فى التلمود الفلسطينى. فى بداية القرن الرابع قام القاضى اليهودى البابلى البارز راب نَحْمَان R Nahman بتقديم قَسَم التبرئة؛ وهو قَسَم يأخذه المدعى عليه لدحض ادعاء لم تدعمه أى بينة على الإطلاق وهو بالتأكيد ذو أصل فارسى.

وهذا الابتكار البابلى الجديد فى الإجراءات القانونية - مع عدم أهميته فى تطور التشريع اليهودي- يلقى ضوءًا مهمًّا على الحياة الثقافية لليهود البابليين فى العصور القديمة، كان القَسَم فى الواقع أحد الأشكال العديدة للمحن. ولا يوجد أى أثر لهذا المفهوم عند اليهود الفلسطنيين فى فترة التلمود؛ لكنه استمر فى بابل فترة طويلة بعد الحقبة التلمودية. والقَسَم الفارسى كان أساسًا «محنة»، ومن ثم فإن تبنى «قسم التبرئة» الفارسى فى المحاكم اليهودية فى بابل أمر يمكن تفهمه وقبوله.

فمن ناحية كان موقف مؤلفى التلمود البابلى تجاه القانون الفارسى متشددًا ومختلفًا عن ذلك الذى اتخذه زملاؤهم الفلسطينيون فى ما يتعلق بالقانون «الأجنبى» فى الأرض المقدسة Holy Land. فالخزى المرتبط بجامعى الضرائب العشارين «publicans» فى الكتابات المسيحية القديمة أصوله ليست فى تضليل جامعى الضرائب أو شرورهم؛

ولكن فى حقيقة أن اليهودى الفلسطينى لم يعتبر قط الحكم الرومانى فى الأراضى المقدسة شرعيًا، واعتبر جامع الضرائب سارقًا متواطئًا وليس خادمًا لحكومة شرعية. ومن ناحية أخرى فى بابل وبعد احتلال الساسانين للبلاد فرض الحكم على البلاد: قانون الحكومة (الفارسية) هو القانون. وبالتالى فوفقًا للتلمود الفلسطينى فإن «جامع الضرائب» هو شخص غير أهل للشهادة، فى حين أنه وفقًا للتلمود البابلى شخص غير كفء، فقط إذا وجد خارج مكتبه يتصرف بغير أمانة، مفضلًا الثراء على مصلحة الفقير.

وكلا التلمودَيْن هما تعليقات على المِشْنا - كتاب القوانين- ومن ثم فهو قانونى فى الأساس، ولكن نحو ثُلث التلمود البابلى ونحو سدس التلمود الفلسطينى يتألف من مواد غير شرعية (قانونية) يطلق عليها «هاجادا» وهو تعبير شامل يتضمن اللاهوت، والفلسفة الدينية، والفولكلور، والتاريخ، والرياضيات، وعلم الفلك، والطب، والعلوم الطبيعية، وموضوعات أخرى كثيرة. وبسبب هذه السمة الموسوعية لهذه الأجزاء غير القانونية للتلمودين، فإن مهمة تحديد سماتها الفلسطينية والبابلية لايمكن تخطيها تمامًا، رغم أنه لا يستطيع أحد أن ينكر وجودها، وسوف نورد أمثلة قليلة من اللاهوت، وهو ميدان يجب أن نتوقع فيه وجود أقل الاختلافات بين التلمودين.

لقد أسست الموضوعات الرئيسة للاهوت والأخلاق قبل الفترة التلمودية بزمن طويل، وتحدث الكتاب المقدس عنها بصراحة، وقد ترسخ الفهم التقليدى للتلمودين فى أساسياتها. وحيث إن هذا لم يكن حقيقة، فثمة اختلاف كبير بين العلماء والحكماء الفلسطينيين والبابليين، ولكن حتى الحكماء والمتعلمين يتأثرون بالظروف الثقافية التى يعيشون فيها.

ولعل الاختلاف الأساسى بين التلمودَيْن فى مجال اللاهوت يوجد فى حقيقة أن المؤلفين الفلسطينيين للتلمود استبعدوا تمامًا الأوهام الشائعة حول الملائكة والشياطين، فى حين أن دراسة الملائكة والشياطين فى بابل، وبسبب الضغط الشائع المتأثر بالزرادشتية، اكتسبت اعترافًا دراسيًا، وبالتالى دخولها إلى التلمود. قارن بين هذين القولين: الأول

نقرأ فى التلمود الفلسطينى: «لا تبك لميكائيل أو جبرائيل ولكن ابك لى يقول الرب»، والثانى موجود فى التلمود البابلى يوصى: «لا ينبغى أن يصلى الإنسان بالآرامية لأن الملائكة لا تحضر إليه». فوساطة الملائكة تبدو واضحة فى العبارة الأخيرة، ففى التلمود الفلسطينى قلما تذكر الملائكة وباستثناء الفقرة التى اقتبسناها سابقًا؛ حيث الملَكين ميكائيل وجبرائيل ليسا سوى ذكريات توراتية، فالملائكة تبقى دون أسماء، وليس لهم أى صفة فردية. وعلى النقيض من ذلك فإن التلمود البابلى، لا يشير إلى الملائكة وأفعالهم وحسب، ولكنه يعرفهم تمامًا بالاسم ويصف أنشطتهم المحددة. فالتلمود الفلسطينى يتجنب عن عمد استخدام كلمة «shed» - شيطان- رغم أنها موجودة فى التوراة ويستخدم بدلًا منها - ثلاث مرات- دلالة «يفعلون ما يضر». أما فى التلمود البابلى فالشياطين توجد كما الملائكة، ومع أن معظمها دون أسماء فإن لبعضهم أسماء حقيقية ومكلفة بأنشطة معينة. ومن الجدير بالذكر أنه وفقًا للتلمود البابلى فإن الشياطين تتوالد فى أنواعها من خلال اتحاد الذكور مع الإناث، أما فى التلمود الفلسطينى فإن الشياطين ـ بلا جنس - كائنات روحية.

وغالبًا ما يحار دارس الدين من مشكلة كيف يميّز بين المعتقدات الدينية للناس وخيالاتهم؛ بين الدين والحكايات الشعبية. فما من شك فى أن جزءًا كبيرًا من التلمود البابلى ـ إن لم يكن كله ـ والمشتمل على مواد خاصة بالكائنات الملائكية والشيطانية هو حكايات شعبية لها علاقة طفيفة بلاهوت مؤلفيه. ومع ذلك فمن المهم أن نلاحظ أن مؤلفى التلمود لم يعترضوا على أن يتضمن حكايات شعبية، فى حين تجاهل زملاؤهم الفلسطينيون هذا الفرع من الحكايات الشعبية تمامًا. فثمة طهارة ما يتميز بها التلمود الفلسطينى حتى عندما يتعلق الأمر بالحكاية الشعبية، فهو يتجنب المبالغة التى يغذيها الخيال الشعبى ويضفيها على الكائنات الخارقة. فعلى سبيل المثال تحكى أسطورة فى التلمود الفلسطينى عن سليمان، وقد تم خلعه بسبب خطاياه من قِبَل ملك انتحل شخصيته وأزاحه عن العرش. أما فى التلمود البابلى، فهو Ashmedai الشهوانى (= أسموديوس Asmodeus) الذى شغل عرش سليمان وصار أيضًا سيد حريمه.

فهناك سبب وجيه للاعتقاد بأن شخصية Ashmedai – وهو كائن اجتمعت فيه معظم جوانب ضعف الإنسان مع بعض الصفات التى تفوق قدرات البشر على الملائكة – هو شخصية معروفة فى الفولكلور الفلسطينى. ومع ذلك فإن مؤلفى التلمود الفلسطينى كانوا مترددين فى قبول إبداعات الخيالات الشعبية بقيمها الاسمية، وحين اعترفوا ببعضها – ولم تكن كثيرة – وتضمنها تلمودهم، استخدموا بعض الحكمة والتميز. ولا ينطبق الشىء نفسه على مؤلفى التلمود البابلى.

والملاحظة نفسها يمكن ذكرها بخصوص الاختلاف فى المواقف من التلمودَيْن تجاه السحر، والشعوذة، والتنجيم، والأنواع الأخرى من الخرافات. فالتلمود الفلسطينى يشتمل على القليل جدًّا من تلك الأشياء، ويذكر هذا القليل بحذر شديد. القصة التالية ودون أى مسحة من الفكاهة جاءت فى نهاية عدد من الحكايات الشعبية التى تهدف إلى إظهار تفوق حكماء إسرائيل الذين هزموا خصومهم فى لعبتهم الشعوذة. أقتبس حرفيًّا: «قال راب حينانا بن رابى حنينا R.Hinanah son of R.Haninah: رأيت وأنا أمشى فى جوبتا Gobta بالقرب من صفورية طائفيًّا (وهو شخص ينتمى إلى الغنوصية Gnosticism – مذهب يتألف من معتقدات وشعائر وثنية ويهودية ومسيحية) الذى أخذ جمجمة ورماها عاليًا فهبطت عجلًا، وحينما رويت ذلك على أبى قال: إن أكلت من العجل فقد كان حقيقيًّا، وإن لم تفعل، فإن ما رأيته ليس إلا وهمًا». ويتضمن التلمود البابلى رأيين متعارضين؛ أحدهما يؤمن بأن السحر والشعوذة محاولات عبثية لـ «الرب هو الإله ولا أحد بجواره»، ومع ذلك فالرأى الآخر يجد فى الكلمة العبرية للشعوذة دلالة على أنها أحيانًا تحقق مآربها ضد القوى العليا، وسلطانيات السحر التى اكتشفت فى بابل فى الفترة التلمودية تثبت شيوع الرأى الثانى. والطب الشعبى فى التلمود وكذلك القصص كثيرة حول تأثير السحر والعرافة والعلاجات منها التى تتضمنها هى دليل إضافى على تأثير هذه المعتقدات الشعبية على اليهود البابليين.

مع الاعتراف بالمِشنا فى فلسطين وبابل باعتباره «كتاب الشريعة» للدارس والقاضى على حد سواء ـ بدأ نشاط المفسرين. وفى أقل من قرنين تم تتويج ذلك فى التلمود الفلسطينى، وفى وقت لاحق بعد بضعة أجيال فى التلمود البابلى. والمشاكل المتعلقة بتأليف التلمودَيْن كثيرة ومحيرة جدًّا، فيرجع بعضها إلى الاثنين معًا، وبعضها الآخر فى واحد منهما أو فى الآخر. فالتلمود البابلى يشير إلى راب آشى ورابينا باعتبارهما آخر اثنين يمثلان النشاط «التلمودى». وهذه العبارة غامضة جدًّا وتفتح المجال لتأويلات كثيرة، ولكن على الأقل لدينا عبارة مباشرة فى التلمود البابلى نفسه تدل على الزمن والأشخاص الذين شاركوا فى جمعه أو تأليفه. فى حين يحتفظ التلمود الفلسطينى بالصمت التام حول تاريخه، فلم يذكر فيه أى محرر ولم تتم الإشارة إلى زمن تأليفه ولم يقدم لنا مبدأ التحرير فيه؛ لنتمكن من معرفة عملية الحذف والاختيار للمادة الهائلة المتاحة. ولكن فى بعض النواحى فإن معرفتنا بتأليف التلمود الفلسطينى أكثر دقة من تلك المتعلقة بتأليف التلمود البابلى.

بعض الحقائق الراسخة الخاصة بتأليف التلمود الفلسطينى هى كما يلى؛ فى منتصف القرن الرابع تقريبًا، تم تأليف أقدم جزء من التلمود فى قيسارية (ستراتون) (Straton) - التى كانت فى ذلك الوقت كما كانت لبعض الوقت - مركز الحكومة الرومانية فى فلسطين. ويتألف هذا الجزء من التلمود من تفسيرات وشروحات لأقسام المشنا المتعلقة بالقانون المدنى الواردة فى أول ثلاث معاهدات من النظام (المجلد) الرابع. وهذه المعاهدات التلمودية الثلاث لا تختلف فقط فى عمرها عن بقية معاهدات التلمود الفلسطينى، وبالطبع تختلف أكثر فى عمرها من التلمود البابلى، ولكنها أيضًا تختلف فى الشكل، والأسلوب، والعبارات وأشياء أخرى كثيرة. وهناك سمتان مثيرتان للاهتمام فى «أقدم تلمود» وهما الإيجاز والاقتصار على المحتويات القانونية. فإيجازها الشديد كان من شأنه أن جعل كثيرًا من الفقرات غامضة لولا وجود فقرات موازية لها فى أجزاء

أخرى للتلمود الفلسطينى. والتفسير الأكثر قبولًا لهذه الظاهرة الغريبة هو أن التلمود «القديم» لم يقصد به الدارسين ولكن قصد به المعلمين. لقد تضمن القضاء فى فلسطين خلال وقبل الفترة التلمودية كثيرًا من النبلاء والزعماء السياسيين وأعضاء Boule فى المدينة الذين لم يدرسوا القانون اليهودى، وبالتالى طبقوا قانونًا غير يهودى. ومع ذلك فبعضهم كان لديهم «مروجون يهود» ساعدوهم فى وظائفهم القضائية من خلال تعليمهم أساسيات القانون اليهودى ومبادئه. ولهذا جاء الملخص التلمودى للقانون المدنى مختصرًا جدًّا لأنه وضع دليلًا يقصد به توجيه القضاة غير المثقفين، فقد كان أقرب إلى كونه مذكرة لتوجيه المعلم أكثر من كونه نصًا كتابيًّا للدارسين أو كتاب قوانين للقضاة. وبينما سعى مؤلف هذا الدليل سعيًا حثيثًا للإيجاز الشديد، حذف منه بحكمة كل الأمور غير القانونية، التى تسمى بالهاجادا وهى تشكل جزءًا مهمًّا من الأقسام الأخرى للتلمود الفلسطينى، فإنه مع ذلك لأسباب عملية وتعليمية ضَمن هذا الدليل القليل من الحكايات التى تؤكد على الجانب الأخلاقى للقانون. والقسم الخاص بقانون العمل - على سبيل المثال - يختتم بحكاية عن القاضى اليهودى الذى جعل زميله يلغى قضيته ضد عماله لتحطيمهم عددًا من حاويات الخمر، وإضافة إلى ذلك جعله يدفع أجورهم، وسبب هذا القرار المخالف للقانون المتشدد، اقتبس حكمة تقول: «امش فى طريق الصالحين واسلك الطريق المستقيم». والقيسارية اليهودية Jewry of Caesarea كانت فى ناحية هيلينية، ففى بعض المعابد استخدمت اللغة اليونانية من أجل الصلاة. وبالتالى فإن المرء فى مأمن عند القول بأن كثيرًا من قضاة اليهود كانوا يعلمون قدرًا جيدًا عن المساواة فى القانون الرومانى أكثر من علمهم بالتذكير الربانى للعمل ضمن إطار العدالة، فعلى سبيل المثال لا بد أن يحكم العدالة أخلاق ومبادئ اجتماعية تفوق صرامة القانون. تتألف المادة غير القانونية فى التلمود «القيسارى» على وجه الخصوص من قصص تدور حول حكمة القضاة وعطفهم التى ليس لها أى هدف أكثر من التأكيد على المفهوم الربانى للمساواة.

بعد وقت قصير من اكتمال «أقدم» تلمود لحقت كارثة بإسرائيل الفلسطينية، بسبب اندلاع النزاع بين اليهود والجيش، قائدها «أوريسيزنس» Ursicinus فى عام ٣٥١، حيث صبّ جام غضبه وانتقامه على ثلاث مدن هى طبرية، وصفورية، وليدا، وكانت هذه المدن مهد أشهر الأكاديميات فى الأرض المقدسة. فقد قرع ناقوس الموت للتعليم اليهودى فى موطنه الأصلى. وفعل بعض العلماء الفلسطينيين كما فعل آباؤهم الأولون فى الظروف المماثلة نفسها منذ نحو قرنين من الزمان، حينما هاجروا إلى بابل خلال اضطهادات هادريان. فمن بقى كان يمكنه قراءة إشارات الزمن. فالمسيحية أصبحت الدين الرسمى للإمبراطورية الرومانية فى النصف الثانى من القرن الرابع. ومع أن اليهودية استمرت فى كونها دينًا شرعيًا – وفقًا لمرسوم التسامح الذى أصدره قسطنطين العظيم – فاللوائح المزعجة التى تدخل فى الحياة الاقتصادية والدينية لليهود زادت بشكل يومى. وعلى مدار قرون كان على اليهودى المقاومة من أجل وجوده فى وطنه؛ أولًا ضد اليونانيين وبعد ذلك ضد الرومان. لكن باستثناء هذه الفترات الوجيزة مثل ما حدث فى ثورة المكابيين واضطهاد هادريان، فلم تكن اليهودية ولكن اليهودى هو الذى يتعرض للهجوم. أما الآن وقد نشأت كنيسة متشددة تساندها قوة الدولة، شنت حربًا على اليهودى واليهودية، فالأكاديميات التى حافظت على الروح اليهودية أجبرت على أن تغلق، فإذا كان لليهودى الاحتفاظ بتفرده الثقافى والروحى فلا بد من إيجاد شىء يحل محل هذه الكلمة الحية التى تم إسكاتها – وكانت النتيجة هى التلمود الفلسطينى.

تم تأليفه فى نهاية القرن الرابع فى مدينة طبرية، ولكنه لم يكن عملًا مقصورًا فى مدرسة واحدة كما يتضح من إشارات عدة لعلماء أكاديمية أخرى شهيرة هى أكاديمية صفورية. وقلما يتردد ذكر علماء من ليدا وقيسارية، ولكن هذا لا يعنى تجاهل آرائهم. وهذا هو نتاج مدرسة طبرية ما أطلق عليه اسم التلمود الفلسطينى، وهو تصنيف صحيح مادمنا لا نستخدمه فى نقل فكرة وحدة التجميع الكلى/ الشامل. فعلماء طبرية أدمجوا فى عملهم التلمود «القيسارى» للرسائل البحثية الثلاث للمِشْنَا التى تحتوى على قانون مدنى، وهم بالتأكيد كانوا على دراية بجوانب القصور المشار إليها سلفًا، ولكن الظروف لم تمكنهم

من قضاء الوقت فى مراجعة عمل أسلافهم أو استكماله. إن عمل علماء طبرية يشهد على الموقف الذى وجدوا أنفسهم فيه؛ فهو موقف يستدعى أقصى سرعة.

فلو قارن أحدهم ما بين التلمود الفلسطينى والتلمود البابلى سيفاجأ بالاهتمام النسبى فى تحرير التلمود البابلى مقابل العجلة فى تأليف التلمود الفلسطينى. فإغلاق الأكاديميات الفلسطينية، وهجرة كثير من العلماء إلى بابل حرم المؤلفين الفلسطينيين من القيام بأعمالهم كما كانوا يتمنون. فالوضع الحرج للعلم اليهودى فى فلسطين هو المسئول الرئيس عن أوجه القصور فى التلمود الفلسطينى.

إن تفوق التلمود البابلى على التلمود الفلسطينى من ناحية النظام والترتيب، لا يمكن أن يكون محل شك. ولكن - مع ذلك - ليس من الصواب أن نعزوا ذلك إلى حقيقة أن العلماء البابليين عملوا على تحسين أساليب أسلافهم فى فلسطين. ولا يوجد سبب يحملنا على الشك بما هو ثابت - يؤيده برهان داخلى- يعلن أن راب أشى، الذى ترأس أكاديمية سورا Sura لاثنين وخمسين عامًا (٣٧٥ - ٤٢٧)- ليكون مؤلفًا للتلمود البابلى. ولكن إن كان الأمر كذلك، فلا بد أن يتساءل المرء عن اعتماد ذلك التلمود على التلمود الفلسطينى؛ حيث يقال إن راب أشى أمضى نحو خمسين سنة فى عمله الضخم، وهى عبارة ليست مستبعدة عندما يفكر المرء فى المهمة الصعبة التى واجهها. ففى الوقت الذى تم تأليف التلمود الفلسطينى فى سنة ٤٠٠ تقريبًا، كان يجب أن يكون التلمود البابلى أكثر تقدمًا. ويعد مثار شك كبير ما إذا كان مؤلف راب أشى يختلف بشكل أساسى فى الترتيب أو الشكل عن ذلك الذى ظهر من قبل معاصريه فى فلسطين. ويجب ألا ينسى المرء أن الشكل «التحريرى» لتجميع راب أشى امتد قرابة قرن من الزمان، وإذا أخذنا بعين الاعتبار اللمسات الأخيرة للسبورائيم Saboraim (علماء اليهود فى بابل فى القرن السادس) يمكن للمرء أن يقول إن هناك نحو قرنين من الزمان قضاها علماء بابل فى التنقيح النهائى للتلمود.

إن جوانب القصور الواضحة فى التلمود الفلسطينى ثلاثة؛ التكرار، والافتقار إلى التسلسل، والتناقضات؛ لكن الجوانب الثلاثة كلها ليست مفقودة تمامًا فى التلمود

البابلى. فكلا التلمودَيْن؛ لأنهما نتاج نمو تدريجى على مدى قرنين من الزمان، قد خرجا عن أصولها من خلال أوجه القصور تلك التى ظهرت فى التلمود الفلسطينى أكثر من التلمود البابلى. وقد يقال عن أعمال المؤلفين فى فلسطين وكذلك فى بابل: إن هذه الأعمال تعمل على إخراج تلمود واحد فى نسخ عدة من التلمود. فكان كل جيل من المفسرين وكل مدرسة لكل جيل لها تلمود خاص بها مثلًا: تعليقات على المشنا. وحين تم تجميع تلك النسخ من التلمود فى تلمود واحد تم التغاضى عن بعض أوجه التناقضات، والتلمود الفلسطينى بسبب الحاجة إلى السرعة أظهر ضعفًا فى التحرير. ولكن يجب ألا يقيس المرء بنظم معاييرنا وترتيبنا. فالتكرار فى التلمود الفلسطينى لا يعود إلى الافتقار إلى النظام؛ ولكن إلى القناعة بأنه ـ ولأسباب عملية ـ يفضل تكرار الأشياء فى مسألة من أصل واحد. الكثير من عدم الاستمرارية هو الشيء الوحيد الظاهر؛ فالترتيب فى التلمود الفلسطينى ليس دائمًا موافقًا للترتيب فى التلمود البابلى، وبعض الفقرات فى التلمود الفلسطينى تبدو غير متصلة فقط لأنها تعلق على نص من المشنا يختلف فى تسلسله عن المشنا البابلية. وإنه من الجدير بالذكر أيضًا أن نص التلمود الفلسطينى غالبًا ما كان ينقل بشكل سيئ، ولهذا فإن ما يبدو خللًا تحريريًّا هو فى بعض الأحيان خلل فى النسخ.

افْتَحْ عَيْنَيَّ

ويليام ج. برود

لقد عملت لسنوات طويلة فى ترجمة مِدْرَاش (تفسير) على سفر المزامير Midrash on Psalm. فقد ظل هذا العمل بالنسبة إلىّ هاجسًا لما واجهته من صعوبات جمة سواء فى النص، أو فى التفسير، أو فى مسائل فنيّة فى الترجمة - لقد طاردتنى تلك الصعوبات ليل نهار. حتى شعرت أنه لا بد من مواصلة العمل دون أن أنشغل بغيره، وألا أدخر جهدًا إلا فى تناول الطعام والشراب. وبطريقة ملكت علىّ هذه المهمة، إذ كنت متأكدًا بأنه فى حال طباعة المِدْرَاش على سفر المزامير فلا بد أن تكتسح هذه الترجمة العالم الناطق بالإنجليزية.

كنت شغوفًا، فى غمرة حماسى، بتقديم المبشرات بالمسرة والسعادة لكل زوَّار بيتى؛ لهذا اعتدت قراءة أو تلاوة بعض الفقرات من مخطوطاتى. ولكن كان معظم الزوار يتمتعون بقدر كبير من الأدب فى استجاباتهم وموافقتهم على ما كنت أعتبره حشوًا من الموافقة (مجاملة). غير أن أحد الزوار وهو رجل صريح اعتاد أن يسمى هذا الحشو «خليط حاخام - Rabbis Mishmash» فإننى قابلت هذا النعت بشىء من السمو والتفوق. فالصديق المسكين كما كنت أردد لا يعرف كيف يميز كافيار الحيتان البيضاء Beluga caviar إذا قدم إليه.

مرت السنون، وطبع الكتاب – فى مجلدين، لكن لم يلتفت إليه أحد، ولا حتى أى فرد من أسرتى. ومع هذا التقدير فقد ظل البعض إما متشككًا فى العمل أو متحيرًا فى أمره. حتى أن أحد المسئولين فى جامعة براون Brown نقل وكأنه ينقل عنى، ويبدو علىّ الارتباك بشكل خاص لأنى أحاول قراءة كتابى دون جدوى.

لذا فإن وصف الـ مِدْرَاش بأنه خليط لا يبدو لائقًا. لماذا ؟ ولماذا يصدم المِدْرَاش الناس باعتباره خليطًا؛ غير متجانس؟ بالتأكيد فإن أفكار المدرسين وأقوالهم المدونة فى أعمال مِدراشية واضحة وأحاديثهم بسيطة ومختصرة وحبهم للرب ولكلمته عظيم. فلماذا تبدو أقوالهم مشوشة أو تافهة أو الاثنين معًا؟ ذلك لأن أولئك المعلمين والمفكرين كانوا يؤمنون فى استخدام عبارات قليلة. فإن كان يمكن أن نعبر عن شىء بوضوح فى نحو عشرين كلمة فيمكن اختصارها فى خمس كلمات فقط، وإن كانوا قادرين على اختصارها أحيانًا فى ثلاث كلمات فقط. ولكن كانوا يتوقعون من المستمع أو القارئ أن يتمعن فى العبارة ويقلب كلماتها بعناية شديدة، فإن المعنى أو غرض العبارة أو العبارات فى الكتاب المقدس Scripture يعتمد على تعليق غامض خفى. وحينما تحقق ذلك، عن طريق الأمثلة فإنى أوضح أن المِدْرَاش ليس خليطًا، بل على النقيض، فإن كل عبارة مِدْرَاشِية تصبح واضحة ومتألقة.

لكن قبل أن أذكر مِدْرَاشِيم محددة يجب أن أعرِّف معنى كلمة مِدْرَاش Midrash، وأطرح أيضًا بعض المقدمات المنطقية والافتراضات عن أى التفاسير المدراشية التى اعتمدت فى تفسير التوراة.

فكلمة مِدْرَاش Midrash مشتقة من الجذر drsh (דרש)، وهى تعنى «بَحَثَ» عن معنى النص. وطريقة المِدراشية فى تفسير التوراة هى على نقيض pashut أو peshat (פשט) التى تعنى بالعبرية «نَشَرَ/ بسط»، و«سَهَّلَ» أو «وضَّح» بالنسبة إلى النص.

وبالتالى فإن البحث هو السرّ أو المعنى الخفى للتوراة סודה של תורה والبحث هو أيضًا חדרי תורה: غُرَف التوراة السرية [1]، أو أسرار التوراة.

وهذا السعى نحو الأمور الخفية الغريبة - إذا جاز التعبير - معنى الكتاب المقدس هو اهتمام قديم وعاطفة خاصة بين اليهود. وعلى الرغم من أننا نتحدث عن أناس عاشوا وانتشروا فى القرون الخمسة الأولى من الحقبة المسيحية، فإن عملية التفسير وإعادة تفسير الكتاب المقدس هى عملية مستمرة إلى يومنا هذا بين اليهود المتدينين. فطريقة المِدْرَاش هى السعى لاستجلاء المعانى الباطنة للكتاب المقدس، الذى يصفه مدرس شهير فى القرن الثاني بقوله:

«قلِّب التوراة، وفكِّر فيها ثانية، فكل شيء موجود فيها، تأمله (كتاب التوراة) وإن صار رماديًا وقديمًا، قلّبه ولا تبتعد عنه، فأنت لن تستطيع أن تجد حكمًا أفضل من هذا[٢]».

فالقاعدة أو المبدأ الأساسى لرجال المِدْرَاش والواقع لليهودية، هى «يجب كشف الحقيقة فى الكتاب المقدس ومن خلاله... فكل عبارة فى هذا الكتاب لا تروى فقط شيئًا ما ولكنها تعنى أمرًا... وهذه كلمة الرب، والرب لا يتحدث شيئًا دون هدف» [٣].

فالكتاب المقدس ليس فقط أدبًا ولا يقصد من ورائه التسلية، أو أنه فقط يروى سرد الحكايات القديمة ويعيدها.

فالرجال الذين أبدعوا مِدْرَاش (تفسير) الكتاب المقدس قد بلغوا غرضهم الأساسي- التعليم والهداية. فالأمر بالنسبة إليهم كل كلمة بل كل حرف سواء كان حرفًا ناقصًا أو حرفًا زائدًا هدفه التعليم. والكلمة الزائد، والتفاصيل المفقودة سواء فى الجانب الروائى أو إضافة غير ضرورية للتفاصيل- كلها لها معنى خاص وهى من أعمال المتدين فى الكشف عنها وتوضيحها.

علاوة على ذلك، ثمة معنى واحد يمكن الكشف عنه وعرضه بما لا يستنفذ دفع الحصى من النص الذى يثرى مملكة الروح فيه بقاء أمور لا يسبر غورها.

ولتغيير شكل الحديث، فى كل نص فى الكتاب المقدس فإن المعنى يتردد صداه إلى ما لانهاية. «إن الرب أعطى كلمة، المبشرات بها جند كثير» (المزمور ٦٨:١٢) وهذا يعنى أن المعانى الإضافية المخبوءة فى كلمة واحدة نطقها الرب ودوّى بها الصدى حتى نهاية

الزمن. ويقول أحد معلِّمى المِدْرَاش: «حينما يضرب الإنسان بالسندان ويتطاير الشرر فى كل الاتجاهات»، «والأمر العظيم هى المجموعة التى شاركت فى طباعته»[٤]، وهذا يعنى أن عددًا لا نهائيًا للوكالات والقوى تنشر كلمة واحدة للرب وتتداولها.

ولننقل من معلم آخر: «بوصفه المقدس الواحد، المبارك لتخرج الكلمة من فمه ويقسمها إلى إشعاعات»[٥]. «وكل شعاع يبث ضوءه الخاص وقوة العيون تظل مفتوحة على القلب والعقل التى تبحث بشغف عن الحكمة والهدى».

فرجال المدراش جعلوا كل نص وكل كلمة فى الكتاب المقدس، لا تصف فقط الواقع بل تعكسه وتجسده تمامًا. فإن كان المعنى الكامل للنص يمكن أن يفى بالمقصود نفسه الذى يصفه النص تكون الفكرة قد اكتملت.

لكن اسمح لى أن أقدم بعض أمثلة المِدْرَاش لتوضيح ماذا يفعل رجال المدراش بالمادة التى قد لا تبدو أمامنا مبشرة أو طيِّعة للتفسير، وكان هؤلاء الرجال متبعين لبعض الطرق وكانوا يبلغون الأهداف.

فأى إنسان يعرف التوراة فإنه يألف كلمة الـ «بدء/ تاريخ/ حكاية/ ذرية/ مواليد» «begats». ومن الناحية العامة فإن سلسلة البدايات تبدأ، كما افترض بأن البدايات يجب أن تبدأ بصيغة تمهيدية «هذه بداية» - تاريخ السموات والأرض (سفر التكوين ٢: ٤)، وهذه مواليد نوح (سفر التكوين٦: ٩)، وهذه مواليد سام (سفر التكوين١١: ١٠)، وهذه مواليد إسماعيل «ابن إبراهيم» (سفر التكوين ٢٥: ١٢)، وهذه مواليد عيسو (التكوين ٣٦: ١)، وهذه مواليد يعقوب (التكوين ٣٧: ٢)، وهذه مواليد هارون وموسى (سفر العدد ٣: ١)، وهذه مواليد فارص (روث ٤: ١٨). ولم أذكر كل تلك الأمثلة إلا لفائدة أولئك الذين فكَّروا بشكل إحصائى بأن «تلك الأنسال» قد ترددت ثلاث عشرة مرة فى التوراة.

ومع ذلك فلا غرابة فى هذه المقولة بالنسبة إلى أُناس يعنيهم فقط المعنى الصريح والسهل للنص، ولكن بالنسبة إلى أولئك الذين يقلبون النص؛ يقلبونه مرات ومرات،

ويتفكرون فيه فإن الشمع يزول ويعلوه الرماد، حتى هذه المعلومات الإحصائية فهى ذات معنى وتبعث على البهجة. فمن هؤلاء الذى انتبه للسر، بأن المعنى الصريح للتوراة قد لاحظه بشكل متضارب فى تهجئة الكلمة العبرية التى تعنى «المواليد/ النسل». وفى كل الأحوال باستثناء اثنتين، يتم تهجئتها תולדת وكأنها عبارة مبتورة من نسل generation دون كتابة الحرف الثانى «e»، وفى إحدى الأمثلة فى علم أنساب إسماعيل «أبو العرب وتهجئتها « תלדת» مع سقوط الحروف اللينة وكأنها تكتب «g'n'rations».

وحاليًا فى أنساب إسماعيل وعيسو فكلا الرجلين لم يكن لهما ما يجب أن يكون، فقد يتوقع عيب إملائى، يحكى عن عيوب فى الشخصية. ولكن فى علم أنساب هارون وموسى نجد كلمة أنسال «generations» تكتب بشكل ناقص. وتكتب فى نموذجين اثنين فقط بشكل كامل – مرة فى بداية الزمن حينما خلقت السموات والأرض، ومرة أخرى حينما ولد فارص. وفارص هو ابن يهودا وتامار، حملت فيه أمه فى ظروف محفوفة بالمخاطر وصعبة، وفارص فى التراثين اليهودى والمسيحى يعتبر جد المسيح.

إذن ما الذى يحاول المفسر المدراشى أن يوضحه لنا ؟ فى بداية الزمن، وقبل أن يخطئ الإنسان، كان الإنسان مخلوقًا كاملًا، وفى نهاية الزمن، ومع مجىء المسيح، استرد الإنسان الكمال. وفى الوقت نفسه لا تتوقع الكمال فى نفسك ولا تتوقعه فى أخيك الإنسان وقلبك المخادع، إن شئت أحب جارك المخادع.

يذكر التفكر فى طبيعة الإنسان فى اللغة العبرية الأصلية، باختصار وبشكل غامض. وفى الترجمة فإنها تمضى بهذه الطريقة:

«هذه بداية (أنسال) السموات والأرض حين خلقت»، وأينما تأتى عبارة «ذرية» فى الكتاب المقدس فإنها تكتب بشكل ناقص فى ما عدا نموذجين: «فهذه مواليد فارص (سفر روت ٤ : ١٨). وهذا واحد»[٦].

ومن الوهلة الأولى فإن هذه العبارة المدراشية تبدو جافة كمدخل للكتاب. ولكن بالتدقيق فى كل الأمثلة التى وردت فيها كلمة «مواليد» فإنها تكشف غاية المِدْرَاش فى تفسير طبيعة الإنسان.

لكن لنتأمل مِدْراش آخر، يعتمد على آية فى سفر التكوين تحدثنا عن خلق المرأة. ونقرأ الآية: «فأوقع الرب الإله سباتًا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحمًا» (سفر التكوين ٢ : ٢١). وفى دراسة دقيقة لهذه الآية لاحظ راب حنينا R. Hanina ـ وهو معلم فلسطينى عاش فى القرن الرابع ـ أن حرف السين العبرى samech الحرف المهموس فى كلمة ויסגר (وأغلق/ وسدّ/ وسكّر) التى تتقدم العبارة «وملأ مكانها باللحم» لم تحدث قبل خلق المرأة، فحينما خلقت المرأة خُلق الشيطان منها[٧]. وبهذا فإن أول ظهور للشيطان كان مع خلق المرأة من ضلع آدم. فالشهوات، والغرائز، والجنون، والغضب، والحنق، ونزعات الرغبة – كلها تلمح إلى جفاف التفسير فى أن «الحرف المهموس» «s» الذى يشير إلى الشيطان يجعل أول ظهورها فى الكتاب المقدس بأن الله خلق المرأة من ضلع آدم.

مع ذلك فإنى أضيف أن تعاليم المدراش لا تعد «الجنس» الأمر الشيطانى الوحيد، بل قوة «تلوث وتفسد وتؤدى إلى اقتتال البشر»[٨]. وعلى نقيض ذلك فإن الجنس يرد ذكره كما لو أنه دافع غامض، من خلال الزواج، من خلال الرباط المقدس للرجل وزوجه يؤدى إلى وجود الحضارة. وفى هذا الصدد نجد تفسيرًا ربانيًا حول الجنس: حينما خلق الرب السماء والأرض، وجد النور جميلًا – والحشائش وفاكهة الأشجار يانعة جميلة ووحوش البحر والطيور المجنحة رائعة. ولكن بعد أن خلق الله الإنسان ذكرًا وأنثى، هكذا يروى الكتاب المقدس، استعاد تفوقه «ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدًّا» (التكوين ١:٣١). ولهذا فإن ثريتو Thereto، معلم المِدْرَاش يلاحظ أن كلمتى «حسن جدًّا» تشيران إلى الدوافع الشيطانية فى قلب الإنسان، ويؤكد فى الحقيقة أن الحماس الفائق فى الحياة مرتبط بغموض الجنس.

ويسأل الأستاذ الوقور: «ولكن كيف يكون الدافع الشيطانى، الشهوات الجنسية، يصطلح على تسميتها بأنها حسنة جدا؟». والإجابات الأولية: «لأن التوراة تعلمنا بأنها ليست دوافع شيطانية فى داخلنا، فالإنسان لن يتخذ زوجًا ولن ينجب أولادًا منها ولهذا فإن العالم لن يستمر ويكتب له البقاء»[٩]. وعمل الرب فى الخلق لن يتم. وبالتالى فإن ظهور الذكر والأنثى هو إعلان بأنه «حسن جدًّا».

لقد أوضحت كيف أن رجال المدراش استخدموا الصوت المفقود (المصوت) لتأسيس نظرية تتعلق بطبيعة الإنسان، وكيف استخدموا الحال الأولى لورود المصوت (الضمة فى العبرية، شوروق)، كنقطة انطلاق لملاحظات حول غموض الجنس (الاسم فى اللغة)، وسوف أوضِّح الآن كيف استعملوا غموض حرف عبرى (الواو الذى يلعب وظيفة الضمة فى اللغة العربية)، لإيجاد نقطة انطلاق ذكية عن السلوك الأخلاقى.

ثمة عبارة فى سفر التكوين تقول: «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه» (التكوين ٩: ٦)، وهى وصف توجيهى للعقوبة القصوى. وفى سفر الخروج عبارة مماثلة: «من ضرب إنسانًا فمات يقتل قتلا» (الخروج ٢١: ١٢).

وكما قلنا سلفًا فإن التوراة - فى رأى الأحبار - هى كلمة الله، والله لا يقول شيئًا بلا هدف أو تكرار. فلماذا إذن يتكرر وصف الأمر بالعقوبة القصوى (الإعدام)؟ فلا بد أن يكون وراءها سبب. ولأن الله لا يتحدث عن شىء بلا هدف، فإن أحد تلك النصوص يفترض أنها تقول شيئًا غير واضح لمن يقرأ على عجل. والعبارة فى سفر الخروج: «أن من يضرب إنسانًا حتى الموت لا بد أن يقضى بالموت»، فهذه عبارة صريحة ومختصرة ولا تتضمن عبارات تبدو زائدة عن الحاجة. بل على النقيض، فإن العبارة الواردة فى سفر التكوين أن «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه». علاوة على ذلك فإن الحرف العبرى الباء ב الذى يشير إلى «بواسطة» غامض مادام أنه يحتمل معنى «ضمنيًا». ولنعد قراءة الآية فى تفسيرها الجديد: «إن من يريق دم الإنسان داخله (الإنسان)، فلا بد من إباحة إراقة دمه». فأى ظروف يمكن أن نقول بأن إراقة دم الإنسان يمكن أن تكون داخله؟ ومتى نذله فى العلن ويتحول إلى شحوب فى الوجه ليهرب منه الدم.

تُذكر العبارة فى «متى»: من يقول إلى أخيه راك raca (حقير، خسيس) فلا بد أنه يعرض نفسه لخطر المحاكمة (العقوبة التى تفرضها المحكمة المحلية) وأيًا كان من يقول «أنت أحمق سيكون فى نار الجحيم» (متى: ٥: ٢٢)، فهذه العبارة فى إنجيل متى قد تكون تفسيرًا مدراش Midrash لآية «من يريق دم إنسان من داخله فإن دمه يستحق أن يراق»، فالمعرفة الربانية لهذا النص مبنية على اعتبار معنى أن من ينادى على أخيه

الإنسان raca فإنه يفضح نفسه فى العلن، وليس له نصيب فى العالم الآخر(١٠) وهى بعبارة «متى»: يكون فى خطر الجحيم.

فها أنت ترى مبدأ «أكرم أخاك كما تحب أن تُكرم»(١١)، وقد أوضحتها الطوباويات Beatitudes (خُطَب السيد المسيح عليه السلام على الجبل التى كانت تبدأ بـ«طوبى..») فى شكل آخر أساسًا فى المِدْرَاش أخذتها من الآية والتى تكرر ظهورها من الحرف، بسبب غموض المعنى، فقد فسرت على أنها «داخليًا» وغموض الحرف يعطينا بالتالى نقطة ارتكاز فى الكتاب المقدس لدرس أن من يزدرى أخيه الإنسان ويهدر دمه يستحق أن يراق دمه وعذاب الجحيم. وأعتقد أن هذه طريقة القدماء فى القول بأنه فى خطر أن يفقد روحه.

تبدأ الآيات الافتتاحية فى سفر التكوين بأن «الله خلق السموات والأرض» ما يقوله «ليكن نور فكان نور» وأنه فصل النور من الظلمة. وانتهت الآيات بالقول «وكان مساء وكان صباح يومًا واحدًا» وينتهى المقطع التالى بقوله «وكان مساء وكان صباح يومًا ثانيًا». وبعد ذلك «كان مساء وكان صباح يومًا ثالثًا» فلا شىء مفزع، قد يفترض آخر فى هذه القائمة من أيام الخلق. ولكن رجال المدراش ميزوا هنا اختلافًا أربكهم. فعبارة «يوم واحد» (יום אחד) باعتباره رقمًا أساسيًا، و«اليوم الثاني» (יום שני) واليوم الثالث (יום שלישי) وهكذا بالترتيب. فما الذى يجعل النص يتبدل من الأرقام الأساسية إلى الترتيب؟ فماذا يقول لنا النص من خلال انتقالاته ؟ تذكر بأن النص فى الكتاب المقدس لا يصف الحقيقة فقط ولكنه يعكسها ويجسدها. إذن فماذا يريد أن ينقله لنا الكتاب المقدس من خلال استخدامه عبارة «يوم واحد» - وليس «اليوم الأول» التى تعدّ متوافقة مع الطريقة التى تحدث عنها فى خلق الأيام الأخرى ولكن «يوم واحد؟»، إذن فإن كلمة «يوم واحد» יום אחד تعطى المعنى الحرفى «ليوم واحد» أو «اليوم الواحد». واليوم الفريد للكون هو الذى أقام فيه السماء والأرض وأضاءها بنور استحضره فى الوجود. وما زال الواحد الوحيد متلهفًا كما فعل من أجل رفعة لعالم يسكنه البشر ويتوق ليقيمها بين البشر فى المعابد والهياكل التى يقيمها البشر وحدهم.

وهكذا فإن عبارة «يوم واحد»، أو «اليوم الواحد» تُفسَّر على أنها اعتراف الرب بحاجته للإنسان، ومن خلال تضمين، وعد بقدرة الإنسان على البقاء حيًّا حتى فى مواجهة ركام البلوتونيوم.

لكن اسمح لى أن أوجز ما يلى: المِدْرَاش هو بحث فى المعانى الإضافية أو الخفية للكتاب المقدس. فأولئك المنهمكون فى هذا المبحث الدينى يبحثون عن معانى كل التفاصيل فى الكتاب المقدس، حتى لو بدت تلك التفاصيل تافهة وثانوية - فإن التفاصيل بهذه الاختلافات فى كتابة كلمة أنسال «generations» فإن أول ظهور للحرف المهموس، وغموض الحرف أو تغييره من رقم رئيس إلى رقم ترتيبى فى تسجيل أيام الخلق. ولكن التفكير فى تلك التفاصيل تدفع رجال المدراش إلى التأمل فى موضوعات مهمة: فالخلل فى هجاء كلمة «النسل generations/ תולדות حتى وإن كانت ذريَّة موسى وهارون - توحى بتعرض الإنسانية إلى الشر. والحرف المهموس فى أول ظهوره فى الكتاب المقدس عند خلق المرأة يوحى بالنظرة الخبيثة للشيطان، ولكن ليس من الضرورى توافره فى لعبة الجنس. وغموض الحرف يوحى بأن الإنسان وهو القادر على القتل سواء بقبضة يده أو بالكلمة اللاذعة، يجب أن يحجم عن النوعين من القتل، على الأقل باعتباره مهلكًا للبدن وللروح. وأخيرًا فإن الإنسان المعرض للخطيئة مجتمعًا مع الشيطان، غالبًا على شفا تربية القبضة القاتلة أو الكنية القاتلة، وما زال المخلوق فى صورة الرب، بالنسبة إلى أولئك الذين يعظمون عبادة الله وبالنسبة إلى المتعاشرين على أرض الرب أو يشتاقون للسماء.

وقضية المدراش التى هى بالنسبة إلى اليهود طريق حيوى ومثير لتفسير الكتاب المقدس - يمكن جمعها فى ابتهالات المزمور «افتح عينيَّ فأرى عجائب من شريعتك» (المزامير ١١٩ : ١٨).

التفاسير الربانية (الحاخامية)

دڤيد س. شابيرو

تناول الدكتور إسرائيل فرانكل Dr Israel Frankel فى أطروحته للدكتوراه مهمة إثبات قدرة الحكماء الربانيين فى تناول تأويل التفسير الظاهرى (Peshat) للكتاب المقدس. وعلى نقيض الآراء السائدة بين طلاب الأدب التلمودى والمدراشى، فقد أدرك الحاخامات تمامًا الفرق بين الحقيقة والمعنى الأدبى للنصوص التوراتية والتفسيرات الخيالية التى يوظفونها لأغراض فنية أو من أجل إيضاح الدرس الأخلاقى. فقد أثبت الدكتور فرانكل أن المبادئ الأساسية للنحو العبرى والسمات الشكلية للأسماء والأفعال يعرفها الحاخامات ويتعاملون معها بحذق. رغم أن علم المعاجم العبرية لم يتطور بالشكل العلمى، فقد ظهرت مبادؤه على يد الأساتذة الأقدمين من خلال الطريقة التى يتعاملون بها مع الكتابات المقدسة.

لم تكن هذه الحقائق واضحة إلا أنها تتعرض لأحكام نقدية من الذين حافظوا عليها على مرّ العصور، وهى أن التلموديين لم يكن لديهم حسّ لغوى لفهم مغالطات التوراة التى حرِّفت وأفسدت معانيها، ومن خلال نقل تفسيراتهم المضللة أعاقت فهم أبسط المعانى للكتاب المقدس. والحقيقة هى أن الحاخامات اعتادوا على استخدام اللغة العبرية باعتبارها لغة تخاطب، فقاموا بوضع صلوات وأدعية بهذه اللغة؛ ولكنها لم

تفوق فى الناحية الجمالية والكمال عن تعبيرهم[١]، لتعطى المعنى السطحى لأفكار لم تتم دراستها، ومع ذلك فإن التحيّز يصعب الاستسلام له. فالدكتور فرانكل يستحق الثناء من كل دارسى التلمود والمدراش لما بذله فى تفسيره وإيضاحه، وعلى نحو حاسم فإن آراء المنتقدين كلها لهذا الأدب تستند إلى معرفة خاطئة، وبأى حال من الأحوال تعكس الغموض الفعلى للغة وأشكالها من خلال حكماء العصور القديمة.

مع ذلك فالأمر يبدو لهذا الكاتب بأن دكتور فرانكل لم يذهب إلى أبعد من تقييمه للتفسيرات الربانية. فالمرء لا يتطلب منه أن يتبع النتائج التى توصل إليها ميخالين برج وماليبم Mecklenburg and Malbim على نحو أعمى، فقد نجح أولئك المفسرون العظام فى إيضاح أن طريقة المدراش ليست نتاج نزوة تعسفية أو تصورات غريبة. بل تأسست على منظومة قوانين ومبادئ. وفى هذا السياق لا بد من الإشارة إلى أعمال الأستاذ ديفيد هوفمان Prof. David Hoffman، (سفر اللاويين، وسفر التثنية)، وأعمال الحاخام سامسون رافائيل هيريش Rabbi Samson Raphael Hircsh (شروح على التوراة: Commentary to the Torah)، وأعمال ديفيد جولومب (David Golomb Hatorah ve' Hatalmud Berlin-Seini 1925-1932)[٢].

لقد كانت خبرة هذا الكاتب، باعتبارها نتيجة للدراسات التى تعلمها من التلمود والمدراش، وهى الفقرات نفسها والتفسيرات فى تلك الأعمال، التى بدت وكأنها تحدى لفهم، وربما كانت تعد نماذج لتفسيرات غير ملائمة أو مشوهة، وهى نفسها التى من خلال نظرة فاحصة أعطت فهماً ثريًّا للسبل التى استخدمها الحكماء. ولنذكر بعض النماذج: فإننا نقرأ مدراش ربّا Midrash Rabbah لسفر التكوين ١٦ : ٢ كما يلى:

«وقالتساراى Sarai لأبرام: «انظر الآن فإن الرب قد منعنى من أن أحمل، أرجوك أن تذهب إلى خادمتى عسى أن تنجب لك ولدًا «واستمع أبرام إلى صوت سارة».

على هذا فسر رابى يوسى Jose: أنه (أبرام) أصغى إلى صوت الروح القدس فيها (سارة) وكأنه مكتوب[٣]. والآن فإن الإصغاء إلى صوت كلمات الرب «تبدو عبارة

رابى يوسى، من الظاهر بأنها مجرد خيال. فما الدليل الذى قدمه فى أن أبرام قد استمع إلى سارة لأنه يؤمن أن الروح القدس قد أوحى لها ؟ وما الدليل من القطعة فى سفر صموائيل الأول؟ وبناء على هذا التدقيق فى النص، فإننا نعلم بأن الأسلوب العبرى لكلمة «أصغى إلى الصوت فى النصين هى Shamoa el kol. ومن الطبيعى وجود اختلاف فى طريقة نطق الكلمة نفسها Shamoa el kol و Shamoa el kol و Shamoa el kol. ودراسة الاستخدامات المختلفة لهذه العبارات[٤] يوضح أن Shamoa el kol هى عبارة تستخدم بصفة عامة عندما يتنازل المرء إلى سلطة شخص آخر بعيدًا عن الطاعة للمكانة أو القدرة السامية[٥]. والاستثناءان فى سفر التكوين ١٦: ٢، و٣: ١٧. ولكى نفسِّر هذا التناقض، فإن رابى يوسى أكد بأن أبرام قد أذعن لسارة لأن الروح القدس Holy Spirit تحدثت من خلالها. وبالمثل فى سفر التكوين ٣: ١٧ حيث استخدمت العبارة نفسها المدراش ليتحاشى الصعوبة ويفسر العبارة لتعنى بأن حواء أفزعت زوجها ليطيعها من خلال الصياح عليه كما فى أورشليمى ١٨: ١٩[٦].

ونسوق مثالًا آخر من براخوت ١٠أ فى صموائيل الأول ٢: ٢ فى صلوات حنا نقرأ: «ليس صخرة مثل إلهنا»، فما معنى هذه العبارة «لا يوجد صخرة (צור: Tzur) مثل إلهنا؟ يعنى لا يوجد فنان (צייר: Tzayar) مثل إلهنا». وهذا التفسير يعتبر جميلًا لكنه يبدو بلا أساس. فما الذى يجبر إنسانًا يعطى تفسيرًا غريبًا لكلمة معناها واضح جدًّا؟ إذ يبدو أن الحكماء شعروا فى صلوات عيد الشكر لميلاد طفل بأن كلمة صخرة (צור) التى تستخدم عادة لتعرِّف الرب بأنه ملاذ من كارثة فى خارج السياق. ولهذا السبب أعادوا تفسيرها باللغة العبرية צור: Tzur على أنها شكل قديم من الكلمة العبرية القديمة צייר/ Tzayar (مبدع/ خالق/ فنان)[٧].

وبالمثل ففى الهالاخا قد يصادف المرء تفسيرات لفقرات تشريعية فى الأسفار الخمسة أو اقتراحات افتراضية فى علم الأسلوب تبدو صعبة الفهم[٨]. فالتوسافوت Tosafists (شروح/ حواش) أفسدتها افتراضات، ومن ناحية التلموديين قد تكون من احتمالات

التركيب النحوى غير المتوازى. ولكنه يبدو أن التلموديين يميزون بين صيغ غريبة وشاذة فى بعض النصوص؛ مثل المطلق اللانهائى infinite absolute التى تستخدم مع صيغ وزن نِفعل niphal (انفعل فى العبرية) وبِعِّل piel (وزن فعَّل بالعبرية) وبطريقة مختلفة عن الفقرات الأخرى [٩]. وهكذا فإن تناقض التركيبين המצא תמצא himatze timatze فى سفر الخروج ٢٢:٣ (فإن الكلمتين فى وزن نِفْعَل niphal) وكلمتى האכול יאכל heachol yeachel فى لاويين ٧: ١٨ ، و١٩: ٧ (كلاهما فى وزن نِفْعَل niphal) مع גנוב יגנב ganob yiganeb فى الخروج ٢٢: ١١ (إحداهما فى الوزن البسيط الـ קל qal والكلمة الأخرى فى وزن نِفْعَل niphal) إلخ. وأيضا التباين فى الكلمتين rapo yerape فى سفر الخروج ٢٢: ١٩ (بدلًا من rape) مع שלם ישלם: shalem yeshalem... والحقيقة أنه حتى هذه الفروق الدقيقة لا تغيب عن الاهتمام بالحكماء الذين يحملون شهادة الفصاحة لعمق تفكيرهم من خلال الولوج فى تعقيدات النحو والصرف فى اللغة العبرية. وينتهى المرء إلى خلاصة أكيدة هى أن التلمود والمدراش لا يشكلان شيئًا أقل من تحليل عميق للغة ومحتويات الكتاب المقدس [١٠].

معلومات أساسية - العالم الداخلى

تحظى المنطقة الجغرافية المعروفة بفلسطين بتاريخ دموى مختلف ومثمر. إذ تأثر تاريخ المنطقة بجغرافيتها، فهى منطقة صغيرة ولكنها خصبة تقع بين منطقتين خصبتين حول دجلة والفرات فى الشرق، والنيل فى الجنوب الغربى. وعلى الرغم من أن ما يفصلها عن المنطقتين حاجز صحراوى فإنها أقوى من الناحية الطبيعية، فالمراكز الثقافية ضمنت لها التقدم المستمر للجيوش الغازية وقوافل التجار والتأثيرات الثقافية. فالتوتر الحالى فى المنطقة لا يرجع أساسًا إلى الأحداث المعاصرة ولكن يعود إلى الخصائص الجغرافية العميقة والحركة البشرية فى المنطقة. ولقد شهدت الحقبة التلمودية أحداثًا قوية فى التاريخ اليهودى - خراب الهيكل الثانى وتشتت اليهود من وطنهم.

لقد تضافرت ظروف غير طبيعية لضمان بقاء اليهود على الرغم من الدمار الواضح لكيانهم القومى. فالآداب المدوّنة والشفهية التى يتشبثون بها بقوة، وطريقة الحياة التى تمثلهم وتجعلهم منعزلين عن محيطهم حتى فى المنفى، علاوة على ذلك فإن افتراض وجودهم القومى فى وطنهم بوصفه معيارًا من المعايير التى صنعوها، فإن خروجهم منه يمثل عقابًا على الخطيئة. فلديهم حنين قوى لزمن الاستقلال ويتطلعون إلى استعادته. وتقدم لنا مقالة كوهين Cohen رسمًا للخلفية التاريخية التى أضافتها مناقشة تسيتلين Zeitlin للاتجاهات السياسية الخفية. ويقدم بوشلر Buchler لنا فهمًا للظروف الاقتصادية والاجتماعية.

السوابق التاريخية

أبراهام كوهين

كانت مملكة يهودا فى عام ٥٨٦ قبل الميلاد ـ التى كانت فى ذلك الوقت تمثل ما تبقى من شعب إسرائيل فى بلاد كنعان ـ تعرضت لتدمير كامل. فقد انهار الهيكل بين الأطلال وانتهت الشعائر والطقوس، وخضع أفضل جزء من الوطن لحكم البابليين، وغادر قائد الحرس الأرض القاحلة ليكونوا مزارعين وبستانيين (سفر الملوك الثانى ٢٥. ١٢). وساد تبرير مرير للصراخ اليائس: «كيف أصبحت تلك المدينة وحيدة منعزلة بعد أن كانت تعجّ بالناس! كيف صارت أرملة! وقد كانت عظيمة بين الأمم والسيدة بين البلدان، وكيف صارت تحت الجزية !» (مراثى إرميا ١ , ١).

وقد زادت الأزمة من وجهة النظر القومية بفعل الظروف السائدة قبل قرن ونصف قرن فى عام ٧٢٢ ق.م، فقد تكونت المملكة الشمالية من عشر قبائل اجتاحتها جيوش آشور وطُرد السكان إلى المنفى فى أنحاء المنطقة. فإن كانت الكارثة بالنسبة إلى يهودا (المملكة الجنوبية) قوبلت بالنهاية نفسها لطمست الأمة بأكملها وأزيل اسم إسرائيل من الوجود تمامًا.

ولا بد لهذه الفكرة الخطيرة أن تكون أوحت لزعماء اليهود فى بابل بتوجيه اهتمام أكبر، وحضتهم على التركيز فى مشكلة البقاء. فكيفِ يمكن تفادى خطر الفناء؟ وإدراك

أن تميز الشعب الإسرائيلى يعتمد أساسًا على عقيدته التى تتمركز حول الهيكل. لقد أُجبروا على أن يسألوا أنفسهم بأى الوسائل يمكن أن يظل هذا التميز بينما المقدسات سقطت، والشعب المقيم فى بلاد غريبة معرَّض لتأثيرات غريبة قوية.

لم تقدم المصادر التوراتية التى تعاملت مع تلك الفترة أى معلومات تفصيلية، ولكن مراجع بعينها تساعدنا على فهم مجرى الأحداث. إن الشخصية البارزة فى المجتمع الأسير هو النبى حزقيال Ezekiel، فقد أخذ الريادة فى السعى من أجل حل المشكلة على المستوى الإنسانى والحفاظ على إسرائيل. ففى نبوءاته يخبر عن ثلاث مناسبات لاجتماع زعماء يهودا فى بيته، ونخلص من ذلك بوضوح أن هذه المسألة قد نوقشت لأنها كانت تحتل مركز الصدارة فى عقولهم.

إن الحل الذى توصلوا إليه يمكن تلخيصه فى كلمة واحدة وهى: التوراة. وهذه الكلمة العبرية التى ترجمت خطأ بمعنى «قانون» تعنى «تعاليم، وتوجيهات»، وبالنسبة إلى المنفى تشير إلى هيكل التعاليم المكتوبة والشفوية التى جاءت إلينا من العصور القديمة. ودون الخوض فى سؤال مزعج حول أصول الأسفار الخمسة وتاريخها؛ فإننا نفترض أن اليهود فى بابل كان فى حوزتهم الوحى الموسوى بشكل أو بآخر. كما كان معهم أيضًا بعض الكتابات النبوية والمزامير، وهذه هى بقايا من حياتهم القومية السابقة التى تشكل الصخرة الوحيدة التى يستطيع اليهود المنفيون أن يقفوا عليها بأمان فى بيئة وثنية حتى يأتى زمن يستعيد فيه الرب وطنهم. فهذه الكتب المقدسة يجب أن تنطبع فى أذهانهم وفى قلوبهم، ثم إن عليهم أن يتذكروا أنه فى بابل على الرغم من أنهم لم يكونوا من البابليين، فقد ظل الواجب المقدس مفروضًا عليهم ليبقى الشعب منعزلًا.

ثمة اتفاق عام بين العلماء على أن مؤسسة السيناجوج نشأت فى زمن الأسْر ومكانه. وكانت تعرف باللغة العبرية بأنها بيت الاجتماع Beth Hakeneseth (بيت هَكْنِيسِت: مجلس النواب) وهو تعبير يشير بدقة إلى هدفها الأساسى. وكانت هذه المؤسسة بمثابة مركز تجمع لأمة مشرّدة، وفى تلك الاجتماعات كان الكتاب المقدس يُتلى ويُفسر. كما

كان يُقرأ أيضًا فى أوقات الصلاة، وهكذا تطورت المؤسسة إلى مكان للعبادة. ويرجع تأثير هذه الاجتماعات إلى أنها نبهت إلى ضرورة الاهتمام بدراسة الكتابات العبرية. وقد أدت زيادة رغبة الجماهير فى المعرفة إلى الحاجة الضرورية لرجال متعلمين لتأهيلهم لكى يكونوا معلمين. وهؤلاء المعلمون يُعرفون بالنُسَّاخ Sopherim (سوفريم) وليس بمعنى الكُتَّاب writers ولكن «رجال الأدب». فلا شك أن يشار إلى بعضهم فى قائمة الرجال الذين يوصفون «بالمعلمين» فى سفر عزرا ٨: ١٦، وباعتبارهم رجالًا «يشرحون التوراة للناس» فى نحميا ٨: ٧.

كان من ضمن هذه الطبقة من المدرسين عزرا الذى يوصف بأنه «ناسخ توراة موسى» (عزرا ٧: ٦)، فعلى سبيل المثال خبير: Sopher، هو مَن يعمل على حلّ مشاكل أسلافه عن طريق الاستنتاج العملى، والتلمود بالتبريرات يقارن العمل وهو يفعل ذلك لشعبه لما تم إنجازه من قبل موسى باعتباره مشرعًا عظيمًا أخرج شعبًا من العبودية وأتى لهم بالتوراة، وكذلك فعل عِزْرَا فى تجديد حيوية مجتمع راكد فى بابل ويهودا من خلال استعادة التوراة باعتبارها هدى الحياة. أعلن الحاخامات عن إعجابهم بإنجازات عزرا بقولهم: «كان عزرا جديرًا بأن يقدم التوراة لإسرائيل مناولة، لو لم يكن موسى قد سبقه إلى ذلك» (سنهدرين. ٢١ ب)، «وحينما نسى إسرائيل التوراة ظهر عزرا من بابل وأعادها/ أحياها من جديد» (سوكاه ٢٠ أ).

يصف كاتب معاصر حكمة عزرا إذ يقول: « قال زانجويل Zangwill ذات مرة»: إن التاريخ سجل هائل من ذوبان الأقليات فى الغالبية، ولم يسجل التاريخ بقاء مجموعة منفصلة فى المكان أو لا يحميها لهيب الإيمان على خط النار»، وقد فهم عزرا هذا الدرس التاريخى تمامًا؛ إذ أدرك أن اليهود لا يمكنهم إطلاقًا أن ينفصلوا عن المكان الذى يعيشون فيه. فلا بد من أن نأخذ فى الاعتبار أنهم لم يكونوا فروعًا فى الشجرة الوطنية فى مصر وبابل وبلاد فارس وحسب؛ بل أيضًا لا يمكن أن نتجاهل احتكاك اليهود فى يهودا مع جيرانهم. فقد ظل الشعب اليهودى محافظًا، وتحيط بهم «نار الإيمان وكأنهم على خط النار» – وهو مجاز فى محله لأن التوراة نفسها تتحدث عن «شريعة نارية»، فاليهود

لهم دين يميزهم عن الوثنية، كما أن دينهم رسالة تذكير مستمرة لليهودى يجب أن يتذكر جنسه ودينه اليهودى. فقد كان اليهودى محدودًا من جيرانه ليس من ناحية العقيدة وحسب بل من خلال نمط الحياة. فقد اختلفت طريقته فى العبادة واختلف وطنه، وحتى فى الأعمال المشتركة للحياة اليومية فهناك سمات مميزة تذكره باستمرار بيهوديته، فحياته فى كل تفاصيلها تحكمها التوراة - من خلال التشريعات المكتوبة من ناموس موسى وتطورهم فى الحياة الجماعية مع الناس، وكما تتغير الظروف تتطلب التغيير.

ما لم يتم فهم هذا الرأى تمامًا فلن نتمكن من فهم عقلية الحاخامات، واتجاه أنشطتهم وطريقتهم فى تفسير الكتاب المقدس، فهى نتاج ما بذره التلمود. لقد ذكرنا بكل وضوح فى حكاية عمل عزرا: « لقد غرس فى قلبه بحث توراة الرب وأن ينفذه ويعلم إسرائيل الشرائع والأحكام». (عزرا ٧: ١٠) فاستخدام الفعل العبرى «بَحَثَ» (darash: דרש) له دلالة قصوى فى موضوعنا. فمعناه الحقيقى هو الاستدلال وتفسير للأفكار الرئيسة من خلال دراسة عميقة للنص المراد تفسيره. ويطلق على عملية الاستدلال كلمة مِدْرَاش وهى طريقة لتفسير الآداب الربانية، ومن خلال مساعدتها فإن فقرات الكتاب المقدس تعطى معانى أكثر مما يبدو على السطح. وأصبحت الكلمات المقدسة منجمًا لا ينضب، وكلما حفرناه يعطى ثروات طائلة من التعاليم الدينية والأخلاقية.

لنبدأ من المثل السائر بأن المشيئة الإلهية قد انكشفت فى التوراة، وقام عزرا بتعليم أن الوجود اليومى لليهودى لا بد أن ينتظم فى كل مرحلة من خلال مبادئه، ولأن التوراة لا بد أن تكون هداية شاملة للحياة وأن تكون قادرة على تقديم النصح النافع لكل ظروف الحياة الإنسانية، فالمطلب الأساسى لتحقيق هذا الهدف هو معرفة التوراة. وقبل أن تتوقع أن تحقق الوصايا، فلا بد أن يتعلمها الناس. وبالتالى فقد قدم يهودا القراءة العامة للأسفار الخمسة؛ وذلك لجعل الجماهير على دراية ومعرفة بمحتواها، «لقد قرأوا فى الكتاب، فى توراة الرب، وبالتفسير، وقدموا لها معنى حتى تفهم من قراءتها»، (نحميا، ٨: ٨).

ووفقًا للتقاليد اليهودية فقد أسس عزرا المجمع الكبير Keneseth Hagedolah (مجلس النواب) صومعة للمعلمين الذين يستقبلون مجموعة كاملة من التعاليم التى حفظت حتى أيامهم، فقاموا بضبطها وتطويرها لتتلاءم مع الظروف الجديدة لعصرهم، ثم نقلوها إلى الرواد من حاخامات التلمود. وهكذا توصف سلسلة الثقاة بأن: «تلقى موسى التوراة على جبل سيناء، وسلمها إلى يوشع Joshua، ومن يوشع إلى الشيوخ، ومن الشيوخ إلى الأنبياء: والأنبياء سلموها إلى رجال المجمع الكبير Great Assembly»، (آبوت، ١ : ١).

وقد تعرض وجود المجمع الكبير لكثير من تساؤلات العلماء المعاصرين. ففى حين يُسلَّم بأن القرنين ونصف القرن التى أعقبت عمل عزرا هى حقبة مغلقة بالغموض، ولا يتوافر فيها أى معلومات تاريخية من الناحية العملية، ولكن لا يوجد دليل عقلى فى أن نشك بأن الهيئة الرسمية من المدرسين لا بد أنها قامت بعملها فى تلك الفترة. إذ إن مصلحًا بعيد النظر مثل عزرا لا يمكنه أن يخفق فى أن يعلم تمامًا بأن عمله سوف يتفرق حتمًا بعد وفاته ما لم يخلفه رجال غذى فيهم همته وحماسه فى أن يستمروا فى نهج سياسته، ومن أجل إيجاد مجلس رسمى موثوق يلجأ إليه تلاميذه يمكنهم الرجوع إليه للتوجيهات التى وضحت كثيرًا له وقد تبناها.

علاوة على ذلك فحينما ترفع غشاوة الجهل نجد أنفسنا فى مطلع القرن الثانى قبل الميلاد نشهد نضالًا بطوليًا من جانب فريق صغير من اليهود يقاومون محاولة تدمير دينهم. فقام الحشمونيون بتحميس أنفسهم ضد جيوش سوريا؛ ذلك لأن أنطيوخوس أبيفانس Antiochus Epiphanes تحداهم وأجبرهم على انتهاك مبادئ اليهودية « حتى ينسوا التوراة فى النهاية ويغيروا كل الطقوس الدينية (I Macc. i. ٤٩)، أما ماتاثياس Mattathias، فلكى يؤجج جذوة الثورة، أعلن: «من كان متحمسًا للتوراة وحافظًا للعهد فليتبعنى» (المرجع نفسه ٢: ٢٧)، وقبل وفاته حض أبناءه وهو يقول «كونوا شجعان بواسل وأظهروا أنفسكم فى مصلحة التوراة ونفعها» (المرجع نفسه. ٦٤).

ومن ثم فإننا نرى دون أدنى شك أن التوراة فى مطلع القرن الثانى قد ترسخت تمامًا على الأقل فى قطاع من اليهود. وكيف يمكن تفسير صلة الحشمونيين الخالدة المميزة بها إذا لم تكن هناك قناة نعرف من خلالها انتقال التوراة إليهم من القرن الخامس فى حياة عزرا؟، فالحقائق المعروفة فى التاريخ والمسلم بها أن مجلسًا من المعلمين كان كائنًا، وهو ما أطلق عليه «المجمع الكبير»، فإن كان الأمر كذلك فمن المرجح أن أغلب أعضائه، إن لم يكن جميعهم من الـ سوفْرِيم/ رجال الأدب ما دام أنهم أفضل المؤهلين لأداء الواجبات المكلفين بها.

وتنسب لهذا المجلس ثلاثة أقوال مأثورة هى: « كن متأنيا فى الحكم، ورَبِ تلاميذ كُثُرا، وأقم سياجًا حول التوراة» (آبوت ١ : ١). وهذه الأقوال المأثورة تمثل ثلاثة مبادئ تحفز أنشطتهم. فالحكم لا بد أن يكون متأنيًا بصيرًا؛ بمعنى أن القضايا التى يحتكم فيها إلى التوراة يجب دراستها بدقة شديدة ليصدر القرار المطلوب. وكان هذا سببًا واحدًا للتمحيص الدقيق لنصوص الكتاب المقدس التى تميَّز بها حاخامات التلمود. والقراءة السطحية للنص يمكن أن تؤدى إلى حكم متسرع، فالبحث الشامل ضرورى لصدور حكم صائب. ويجب الاهتمام بالمعلمين وذلك لإعداد تلاميذ يعرفون التوراة وينقلونها إلى أجيال المستقبل. فهذا الانتشار المثالى للثقافة ونتيجة الاختلافات التى ظهرت بين المدرس والطالب حول التوراة أعطت دافعًا قويًّا نحو نوع من التعلم الذى بلغ ذروته فى تجميع التلمود. ولـ «عمل سياج حول التوراة» كانت نتيجة لرغبة طبيعة للحياة وفقًا لمبادئه. فإن استطاع أن يحافظ المرء على اقترابه الشديد من رسالته فقد يؤدى به الأمر إلى التجاوز. وباعتباره ميدانًا للتهذيب فلا بد أن نحيطه بحماية لنمنع عنه انتهاكات الأبرياء، لذا فإن النطاق المقدس للتوراة لا بد أن يكون محاطًا بإجراءات حماية، وذلك بهدف تجنب التجاوزات غير المتعمدة. وعليه فإن الهدف الذى يحفز أعضاء المجمع الكبير هو الاتفاق على نوعية الدراسة التى يقوم بها معلمو الأجيال التالية، فهدفهم الرئيس هو غرس يأتى بثمار عظيمة من التلمود.

ثمة معلومة تاريخية مهمة تتضمنها العبارة القائلة بأن: «شمعون العادل» Simon the Just كان واحدًا من آخر الأحياء من المجمع الكبير (آبوت، ١ : ٢)، ومن سوء الحظ فإن مكانته تضاءلت جراء الشك بأن رجلًا آخر بالاسم نفسه هو المعنى. فيذكر يوسيفوس كاهنًا أكبر، «شمعون الذى كان يعرف بأنه العادل، بسبب تقواه للرب وميوله نحو وطنه (Antiq. XII.ii. ٥). توفى فى حوالى سنة ٢٧٠ ق.م». ويشير المؤرخون إلى كاهن أكبر آخر، شمعون، حفيد السابق (المرجع السابق، ١٢. ٤: ١٠)، توفى فى حوالى سنة ١٩٩م. ولتحديد الجد مع آخر الأحياء من المجمع الكبير هو حقيقة كان يطلق عليه يوسيفوس لقب «العادل»، ولكن فى مقابل تلك الملابسات التى جاء فيها أن نهاية المجمع كانت فى سنة ٢٧٠ تقريبًا تظهر صعوبة التسلسل الزمنى على هذا النحو. وقد أبلغتنا مقالة الآباء آبوث أن أنتيجونوس Antigonos من سوخو Socho كان تلميذًا لشمعون العادل، ويوسى بن يوعيزرJos'eb. Joezer، ويوسى بن يوحنان .Jos'eb Jochanan تلقيا التوراة منهم» (٤ , ١). توفى أولئك العلماء فى سنة ١٦٠ تقريبًا التى تبدو كأنها تعطى فترة زمنية أطول إن كان المعنى للفقرة هى أنهم كانوا تلاميذ شمعون وأنتيجونوس. ولسدّ الفجوة تم اقتراح أن «منهم» يعنى تسلسل المعلمين مَن لم تدون أسماؤهم.

وعلى الرغم من ذلك فقد توقف المجمع الكبير سواء فى منتصف القرن الثالث أو فى نهايته، وأعقبه ظهور مؤسسة أخرى تعرف باسم سَنْهِدْرِين، التى تولت مسئولية شئون المجتمع فى يهودا. وفى رسالة من أنتيخوس الثالث Antiochus III إلى بطليموس Potelmy وحفظها يوسيفوس، يطلق عليه مجلس الشيوخ (Antiq XII. iii. ٣) إذ تتعلق التقاليد اليهودية بوجود خمسة أزواج (زوجوت Zugoth) من الحاخامات فى التسلسل، وتنتهى حقبة «الأزواج» بهلّيل وشَمّاى (الذى توفى فى ١٠ بعد الميلاد تقريبًا)، وكان أحدهم رئيسًا أو أميرًا Nasi أو الأمير مثال «الرئيس والآخرAb Beth Din أو «أب المحكمة الشرعية» مثال نائب الرئيس (Chag. II.٢).

توصلت الدراسات التاريخية المعاصرة إلى نتيجة مختلفة؛ أن السنهدرين هو هيئة مكونة من الكهنة والعوام ويرأسها كبير الكهنة. وفى الدراسات التى دارت فى جلساته حدث انشقاق نجم عنه تشكيل حزبين مختلفين. وقد فضل الكهنة سياسة التسوية مع الفكر الهيلينى على حساب الولاء التام للتوراة، فى مقابلهم العوام الذين كانوا الورثة المباشرين لعزرا والسوفريم، وقد اتخذوا موقفًا ثابتًا فى مطالبتهم بالتقيد الصادق بحكم التوراة، أما زعماؤهم فكانوا من الحاخامات الذين يُعرفون بأنهم زوجوت/ أزواج.

لقد التأم التصدع بين الفريقين خلال نضال المكابيين، ولكن كشف عن نفسه بوضوح حينما اعتلى جون هيركانوس John Hyrcanus (١٣٥ – ١٠٥ ق.م) العرش. واتسع تدريجيًا حتى ظهرت طائفتان يطلق عليهما اسم الصدوقيين، والفريسيين. ومن بين الاختلافات التى فصلت بينهما كانت واحدة من أهم أسباب تطور اليهودية. وقد أشار إليها يوسيفوس بهذه الكلمات: «إن الفريسيين قد نقلوا إلى الشعب كثيرًا من الاحتفالات من خلال خلافة آبائهم التى لم تدون فى شريعة موسى»، ولهذا السبب رفضها الصدوقيون وقالوا: «إننا نحترم تلك الاحتفالات ونلتزم بها ككلمة مدونة، وليس لكى نلاحظ ما نشأ عن تقاليد أجدادنا الأولين»، ويتعلق بهذه الأمور نزاعات كبيرة واختلافات عظيمة نشأت بينهم (.Antiq. xII.x ٦).

وقد أثار هذا التناقض حول صحة التوراة الشفوية حفيظة المدافعين عنها من خلال دراسة جديدة للنصوص المقدسة، فشرعوا فى إيضاح أن التوراة الشفوية كانت جزءًا متكاملًا من التوراة المدونة، التى كانت اللُّحمة والسداة فى نسيج واحد، وقد استحدثوا طرقًا للتفسير استخدمت من قِبَل تقاليد رفضها الصدوقيون وتظهر فى تفسير الأسفار الخمسة. ودخل تفسير التوراة حينئذ مرحلة جديدة أدت بشكل مباشر إلى إبداع التلمود.

الوضع الاقتصادى فى يهودا بعد خراب الهيكل الثاني*

أدولف بوتشلر

أ. الأماكن والسكان فى يهودا الباقية بعد عام ٧٠م

خصص يوسيفوس - ذلك المؤرخ المعاصر للحرب اليهودية فى الفترة ما بين ٦٦ - ٧٠م - عملًا مؤلفًا من سبعة أسفار يتناول أحداث تلك الفترة القصيرة، وعلى هذا فما ينبغى أن يكون عسيرًا وصف الأوضاع التى خلفتها الحرب فى يهودا. كم بدا يوسيفوس قلقًا إزاء تدوين الإنجازات المتلاحقة التى حققها فيسبازيان، وتيتوس، وقوادهما، وضباطهما، والانتصارات الرومانية، وذبح الآلاف من اليهود، وفى ضوء هذا، كان متوقعًا - على نحو مقبول - تغيير أسماء الأماكن التى احتُلت أو دُمرت على أيدى الرومان. لكن فى حقيقة الأمر تبدو المعلومات المأخوذة عن يوسيفوس متناثرة ولا تقدم صورة كاملة، وذلك على الرغم من وصفه سقوط أورشليم، وإخباره عن دمار أجزاء من الدولة الأردنية المنتقلة إلى أريحا Jericho فى الحى الغربى ويهودا فى المنطقة الممتدة ما بين أنتيباتريس Antipatris جنوبًا نحو بيت جوبرين beth-Gubrin.

١- يبدو مبررًا وفقًا لروايات [يوسيفوس] التفصيلية الاستدلال عند الإخبار عن حملة [عسكرية] عدم ذكر وقوع دمار؛ ذلك لأن الرومان كانوا يستثنون القرى والمدن،

ولعل ذلك نتيجة استبسلام اليهود المدافعين. ومن الممكن اختبار هذا الاستدلال عند إخباره عن كيفية تعامل الرومان مع الأماكن الواقعة على الطريق الرئيس من قيسارية، مقر الحاكم ونقطة انطلاق الحملات العسكرية على يهودا إلى أورشليم مركز الثورة اليهودية. ونظرًا للموقع الجغرافى الذى تمتعت به أنتيباتريس، وليدا، وإماوس Emamaus (قرية كانت بالقرب من أورشليم)، وبيت حورون beth-Horon، كان من المحتم أن تلقى أولى موجات غضب الانتقام الرومانى الذى سرد يوسيفوس تفاصيله كاملة. فى بداية الثورة فى خريف عام ٦٦ خلّف كستيوس جالوس Castius Gallus، خلال مسيرة من قيسارية إلى أورشليم أنتيباتريس دون أن يمسها بضرر (الحروب، ٢، ١٩/ ١)، ولكن نتيجة العداوة التى أبداها عدد من اليهود، فضلًا عن الاستعدادات العسكرية عند أحد الأبراج بالقرب من أنتيباتريس، حرق جالوس الكثير من القرى. وفى ليدا إحدى المدن اليهودية (Philo، Legatio ٢٨) وجدها جالوس خاوية على عروشها لمّا توجه سكانها إلى أورشليم للاحتفال بعيد الخيمة «Tabernacle»، لكنه قتل خمسين رجلًا، وحرق المدينة. ثم زحف عدد من جيشه إلى جبعة Joppe، وذبحوا هنالك سكانها جميعًا البالغ عددهم نحو ٨٤٠٠ ما بين رجال، ونساء، وأطفال، ثم نهبوا المدينة وحرقوها (٢، ١٨، ١٠)[1]. وفى وقت لاحق؛ فى ربيع عام ٦٨ زحف فيسبازيان من قيسارية إلى أنتباتريس حيث مكث هناك يومين لتسوية شئون المدينة (٤، ٨، ١). وفى اليوم الثالث تابع سيره، ودمر بالنار تارة وبالسلاح أخرى جميع الأماكن المجاورة. وبعد أن أخضع حى ثّما Thamma بأكمله، سار نحو ليدا ويمنيا لتقعا سريعًا فى قبضته، ثم لاقى عددًا من السكان اليهود ممّن على شاكلة أولئك الذين خذلوا الثوار على الرومان. ومن هناك سار فيسبازيان نحو إيماوس حيث استولى على الأودية الضيقة المؤدية إلى أورشليم، ثم اجتاز حى بيت ليبتيفاى Bethleptephai مضرمًا النيران فيه وحيًّا آخر مجاورًا. إن عبارات يوسيفوس تظهر أن ليدا، ويمنيا وقعتا فى قبضة الرومان منذ عام ٦٦ أو ٦٧، كما يبدو أن سكانها كانوا من اليهود المخلصين، وأن إيماوس لم تُدمر.

يخبر يوسيفوس (٤، ٩، ١) ـ مرة أخرى ـ عن بناء فيسبازيان معسكرًا حصينًا فى أديدا Adida للرومان وجنود حلفائه. ثم أرسل لوسيوس أنيوس Lucius Annius

ومعه وحدة من الفرسان وعدد هائل من المشاة إلى جيراسا Gerasa. وفى أول هجوم سقطت المدينة، ثم كان عاقبة الشبان ممّن لم يلذ بالفرار فى الوقت المناسب، والبالغ عددهم ألف شاب - أن قُتلوا، وأُسر ذووهم، ونُهبت ممتلكاتهم على أيدى الجنود. وبعد إضرام النيران فى المدينة، سارت القوات إلى القرى المجاورة، فهرب سكانها ذعرًا، وقُتل الضعفاء، وحرقت الأماكن المهجورة. وعلى هذا اجتاحت الحرب الأحياء السكنية؛ وعرها وسهلها. وليس بالممكن لجراسا الواقعة شرق الأردن أن تعنى المدينة الهلّينية، ذلك لأنها لم تكن بالمرة معادية للرومان، وإنما كان عداؤها مُنْصَبًّا على اليهود. كما أن المصطلح أورينى Oreine، وذكر موقع أورشليم، يرجحان أن جراسا كانت على الجبال شمال أورشليم أو شمال غربها[٢]. وكما نشهد خراب كثير من الأماكن، نشهد فى الوقت نفسه هروب سكانها. فى سيفان Sivan (اسم شهر فى التقويم العبري)، من عام ٦٩ سار فيسبازيان من قيسارية لإخضاع أحياء يهودا التى لم تُحتل بعد (٤، ٩، ٩). لقد توجه أولًا نحو البلدة الجبلية، وهناك استولى على حى جوفنا Gofna وأكراباتن Akrabatene، ثم مدن بيت إيل Bethel وإفرايم Ephraim الصغيرة؛ حيث تمركزت قواته. [ومن الجدير بالذكر أنه] لا توجد عبارة تقترح أن هذه الأماكن أو غيرها فى الحى قد دُمرت، ولكن الحاجة إلى مواقع عسكرية تشير إلى الأهمية الاستراتيجية التى تمتعت بها تلك المدن، فضلًا عن عدم الوثوق فى وجود السكان اليهود. أما سيراليس Cerealis موفد الفيلق الخامس المتمركز فى إيماوس (٤، ٨، ١)، فقد اضطر إلى قهر أدوميا العليا Upper Idumaea، الجزء الجنوبى ليهودا. كما أنه حرق كافثرا Kafethra، وضرب الحصار على كفارابيس Kafarabis، وعما قريب استسلم سكانها فقُبلوا (٤، ٩، ٩). وهكذا استثنى المكان [من التدمير والتخريب]. وفى شرق الأردن تقع مدينة جادارا Gadara وهى مدينة مهمة ومحصنة، يقطنها كثير من الأثرياء، طلبت هذه المدينة مددًا عسكريًّا من فيسبسيان، وحصلت عليه فى الوقت المحدد (IV، ٧، ٣). وفى ربيع عام ٦٨ واصل بلاسيدوس Placidus - أحد ضباط فيسبازيان - اجتياح برايا Peraia، وقتل الآلاف من اليهود (٤، ٧، ٤)، وكان من أول من قتل متمردو جادارا الذين فرّوا إلى بيت إنّابريس

Bethennabris فوجدوا هنالك دعمًا، فضلًا عن ذلك دُمرت قرى أخرى بمن فيها من السكان. كما احتلت أبيلاAbila ، وجولياسJulias ، وبيسيموث Besimoth ، وسائر القرى الواقعة أسفل البحر الميت (٤، ٧، ٥-٦)، حيث تمركُز اليهود الفارين من التجنيد. وعلى هذا فإن المنطقة الواقعة ما بين بيرايا Peraia إلى ماحيروس Machairus بأكملها قد انضمت طواعية إلى الرومان، أو احتلت عُنوة. وفى أثناء شتاء عام ٦٨م نشر فيسبازيان قواته فى القرى والبلدات المحتلة، وجعل الأماكن الخربة صالحة للسكن. (٤، ٨، ١).

٢. ذكر يوسيفوس عرضًا أن فيسبازيان وأحد قادته وطّنا اليهود ممن استنجدوا بالرومان فى يمنيا وليدا وعدد من الأماكن قريبًا من غور الأردن، ولكنه أغفل ذِكر القرى والمدن الأصلية التى ينتمى إليها هؤلاء اليهود. فهم لم يكونوا من سكان الجليل؛ ذلك لأن أولئك الذين استسلموا خلال حرب الجليل، وفقًا لما يُمكن فهمه من يوسيفوس، ظلوا فى مواطنهم، ولم ترد روايات عن تهجيرهم. وفى أعقاب احتلال الجليل Galilee فى عام ٦٧ ترك عددٌ قليل من سكان الجليل مدينتهم للانضمام إلى المدافعين عن أورشليم. فقط جون John من جيشالا Gischala ومن معه من المقاتلين فى المدينة نفسها ومعهم أسرهم، كان ممن غادروا المكان قبيل سقوطه، وتوجهوا نحو أورشليم (٤، ٢، ٤). لكن الرومان أخذوهم على حين غِرة فقتلوا٦٠٠٠ من الرجال (٢، ٥)، وأجبروا ٣٠٠٠ امرأة وطفل على العودة إلى ديارهم. ومن يهودا Judaea توافد عدد غفير من الناس تحت لواء ممثليهم من الزعماء نحو أورشليم (٣،٣) زيلوتس Zealots وسيكارى sicarii (٣،٤)، ولكن لم ترد أعدادهم فى أى موطن. لقد وصل ٢٠٠٠٠ من الأدوميين Idumaeans إلى أورشليم (٤، ٢)، لكن معظمهم غادر المدينة عما قريب ليعودوا إلى موطنهم (٦، ١). وعندما ضُرب الحصار على العاصمة فى عام ٧٠؛ يوم الاحتفال بعيد الفصح Passover Sacrifice (٥، ١٣، ٧- ٦، ٩، ٣) ، ووصل إليها بطبيعة الحال آلاف الحجاج من أنحاء البلاد، كان من الطبيعى أن يكون عدد المحاصرين هائلا. وكان من بين هؤلاء عدد هائل ممن جاءوا من وراء إيوفراتيس Euphrates وغيرها من البلدان

الأجنبية (ديو كاسيوس Dio Cassius ، ٦٦. ٤). لقى خلال ذلك الحصار مليون ومائة ألف شخص مصرعه، وأُسر سبعة وتسعون ألفًا آخرون (٦، ٩، ٣)، ومن بين أولئك ظل أربعون ألفًا (٨، ٢) وكلهم من سكان أورشليم (٨، ٢)، وأما الباقون فقد بيعوا عبيدًا، ومنهم من أرسل للعمل فى المناجم فى مصر (٩، ٢)، وآخرون فُرقوا فى المدرجات الرومانية فى أنحاء الولايات.

مع أخذ أوضاع يهوذا فى الاعتبار، تُطرح أسئلة حول قطاع السَكان الذين سُمح لهم بالبقاء، وأين ذهب الأربعون ألفًا بعدما أتيحت لهم حرية اختيار المكان الذى يرغبون البقاء فيه (٥، ٨، ٢؛ ١٠، ١) بعد فراغه من ذكر أحداث الحصار؟ يشير يوسيفوس غير مرة إلى عدد من الأفراد ممن فروا إلى الرومان من أورشليم، ولكن ليس واضحًا أنهم كانوا من بين الأربعين ألفًا الذين سُمح لهم بالبقاء. فيذكر يوسيفوس أن أحد أبناء الكاهن الأكبر ماتياس الأربعة (٥، ١٣، ١)، والكاهنين الكبيرين يوسف وجيسوس Joseph and Jesus، وثلاثة من أولاد الكاهن الأكبر إسماعيل Ismael، وأربعة من أبناء ماتياس، وكثيرًا من النبلاء نجحوا فى الفرار من الحصار المفروض على العاصمة واعتصموا بالرومان (٦، ٢، ٢). ولجأ عدد كثير من المواطنين المشهورين إلى تيتوس (٥، ١٣، ٧) وأخبروه بعدد الفقراء الذين ماتوا. وما كان من تيتوس إلا أن سمح لهم بترك بلادهم والبقاء فى جوفنا، وألزمهم بالبقاء هناك حتى يفرغ من الحرب- كما قال- ويستطيع إعادة ممتلكاتهم إليهم. وكان من أشهر هؤلاء الفارين الكاهن جيسوس بن تيبوتى Jesus son of Thebuthi (٦، ٨، ٣) الذى سلّم عددًا كبيرًا من أوعية الهيكل الباهظة الثمن، بالإضافة إلى صدرة الكاهن الأكبر وثوبه. كذلك وقع أمين صندوق الهيكل فى أيدى الرومان، وتم العفو عنه بطريقة استثنائية مقابل تبادل الأشياء القيمة؛ أثواب الكهنة، والتوابل (بخور الطقوس) الباهظة الثمن. بعد هزيمة سيستيوس Cestius's فى عام ٦٦، غادر عدد كثير من وجهاء القوم أورشليم وكأنها سفينة تغرق، منهم على سبيل المثال الأخوان كوستوباروس Costobarus وشاءول Saul ومعهم فيليب بن جاكيموس Philip son of Jakimos ، الذى شغل منصب قائد قوات

أجرپياس Agrippas (٢، ٢٠، ١). وبعد دخول الرومان أورشليم، أطلق تيتوس سراح اليهود المتعصبين ممن ألقى بهم فى غياهب السجون (٦، ٩، ١). وأغلب الظن أنهم أيضًا كانوا ينتمون إلى طبقة الأثرياء من السكان[٣]. ومن المحتمل الذى يرقى إلى درجة اليقين أن أعضاء الجماعتين، من الكهنة ووجهاء أورشليم، حصلوا على ممتلكاتهم العقارية بعد أن وضعت الحرب أوزارها، وقدَّموا يد العون إلى دولة يهودا الفقيرة حتى تتعافى من أوضاعها المتردية. أما عن المكان الذى توطنوا فيه فلم يذكر يوسيفوس شيئًا عنه؛ ذلك لأنه عاش فى روما، وعلى ما يبدو أنه لم يبدِ اهتمامًا بأوضاع بلده الأصلى بعد خرابه. ومن الممكن، على الرغم من امتلاك أراضٍ فى يهودا، توطن عدد من وجهاء القوم خارج يهودا، ومن هؤلاء يوسيفوس الذى حصل من تيتوس على قطع من الأراضى فى السهل فى مقابل التنازل عن حقوله بالقرب من أورشليم، كما أن فيسبازيان كافأه بالمزيد من الممتلكات فى يهودا (فيتا، ٧٦).

٣- على الرغم من غياب عمل تاريخى بالمعنى المعروف، يشتمل أدب التلمود - من خلال إحالاته العرضية إلى أوضاع المعيشة والممتلكات - على معلومات قيمة عن يهودا خلال الخمسة وستين عامًا منذ دمار الهيكل الثانى حتى اندلاع ثورة بار كوخبا. فالهالاخا تتناول بالتفاصيل نواحى الحياة الدينية كافة التى سادت قبيل ربانيى تلك الفترة، أو سار النقاش حولها فى المدارس، ولكن فى هذا المقام سوف تورَد الحقائق والأحداث دون الإشارة إلى المناقشات. لقد أشار رابى إسماعيل R.Ishmael إلى اثنين من كبار الكهنة عند حديثه المتكرر عن مذهبهما المختلف فى أداء عمل القرابين فى يوم الغفران Day of Atonement[٤]. كان نائب الكاهن الأكبر، أو زعيم الكهنة סגן כהנים، حنينا Haninah الذى تولى مسئولية مراسم الهيكل[٥] وعاش ونجا من خرابه[٦]. كان رابى إسماعيل، أحد الكهنة (حولين، ٤٩ أ)، ابن أحد كبار الكهنة[٧] ممن لبس صدرة الكهنة وأمسك بالطبق الذهبي[٨]. لقد أخبر شمعون العفيف Simon the Chaste رابى إليعيزر أنه دخل ذات مرة الفراغ خلف المذبح من دون غسل يديه وقدميه (توسفتا. كيليم، ١، ١، ٦): ولقد كان كاهنًا. وأما رابى صادوق R. Sadok، الكاهن

(بيكوريم.، ٣٦ أ) الذى هَدّأ من روع الناس المتجمعين داخل الهيكل، وكانوا مهتاجين بسبب حادث مقتل أحد الكهنة[٩]، وابنه إليعيزر Eleazar، فقد فك الرابى يوحنان بن زكاى أسرهما (ترينى ر Threni r. ١، ٥، وجيطين، ٥٦ أ)، وكان كلاهما ـ فى ما بعد ـ صديقين للرابى جمليئيل الثانى R. Gamaliel II فى جامنيا. ولقد قدم رابى صادوق ومعه رابى يشوع دليلًا لبعض العادات المتبعة فى أورشليم (عدويوت، ٧، ١ - ٤)، كما أن ابنه أورد عددًا من الحقائق المثيرة والعادات التى شاهدها بنفسه قبل عام ٧٠م. كذلك يخبر الكاهن زخاريا بن هاكَسّاب Zecharia b. ha-kassab (كتوبوت، ٢، ٩) عن كيفية هروبه وزوجه من أورشليم حينما اجتاحها العدو، كما علمنا بأمر الترتيبات التى أعدها ـ بسبب ذلك ـ لزوجه التى لم يعد بمقدوره ككاهن أن يعيش معها (كتوبوت، ٢٧ ب؛ توسفتا. ٣. ٢). وبعد ذلك قدم دليلًا مع الكاهن يوسى ـ أحد تلاميذ الرابى يوحنان بن زكاى ـ لمسألة فى الشريعة. وذات مرة وقف رابى طرفون، حينما كان كاهنًا شابًا على سلم الهيكل، الذى اعتاد الكهنة ومن بينهم عمه، وبارك الشعب من فوقه (قيدوشيم، ٧١ أ)، كذلك شاهد نفخ الكهنة فى البوق بمناسبة قراءة الملك أجريبا Agrippa من التوراة قبيل احتشاد الشعب فى هضبة الهيكل (توسفتا. سوطاه، ٧، ١٦؛ سفرى على سفر العدد، ٧٥). وبعد عام ٧٠م توطن فى ليدا وواصل دروسه هناك[١٠]. ولم يُذكر أن أيًا من كهنة الهيكل قد بقى حتى شهد دماره (انظر أسفلا)، ولكن ذات مرة قابل الراب يشمعيئل أحد أحفاد عائلة أبطيناس Abtinas الذى عُهد إليه فى الماضى بإعداد البخور. ويخبر رابى إسماعيل بن لوجا R. Ishmael b. Luga رابى عقيبا أنه جمع ذات مرة النباتات مع أحد الأحفاد، وأخبر الراب يوحنان بن نورى R.Johanan b.Nuri الراب عقيبا أنه التقى ذات مرة رجلًا عجوزًا يمسك بإحدى يديه لفافة لإعداد البخور وكان ينتسب إلى عائلة أبطيناس[١١]. ويعكس عمر الرجل السالف الذكر أنه عاش فترة من الزمن قبل خراب الهيكل الذى نجا منه. وكما يشير التلمود عرضًا إلى عدد محدود من الكهنة، فلربما يكون من الموثوق به الافتراض أن عددًا كبيرًا فرّ من أورشليم وأماكن أخرى فى يهودا. إن فتوى الراب يوحنان بن زكاى، التى توجب

على الكهنة ـ في أعقاب خراب الهيكل ـ أن يباركوا الشعب وهم حفاة في المعبد (روش هشاناه، ٣١ ب)؛ هذه الفتوى تظهر بجلاء تواجد الكهنة في يمنيا. يبدو ذلك واضحًا أيضًا من خلال مرسومه القضائي الذي استشهد به ربّان جمليئيل (عدويوت ٨، ٣)؛ وهو أنه لا يجب انعقاد محاكمة أخرى للنظر في مسألة إمكانية أن تصبح أرملة ما زوجًا لأحد الكهنة، وذلك عندما رفض الكهنة قبول الإذن[١٢].

أما اللاويون فيعرف عنهم القليل. لقد انتمى الراب يوشع بن حننيا R. Joshua b.Hananjah إلى منشدي الهيكل، وذات مرة حاول مساعدة يوحنان بن جودجدا Johanan b. Gudgeda في غلق أبواب الهيكل (عراكين، ١١ ب). وفي الوقت نفسه كان أحد تلاميذ الراب يوحنان بن زكاي، وقدم يد العون لرابي إليعيزر لينقله من العاصمة المحاصرة وهرب معه من المعسكر الروماني (ARN، ٤، ١٢ أ، ٢؛ ٦، ١٠ أ). وبعد خراب أورشليم انتمى لسنوات طويلة لمدرسة يمنيا تحت رابي يوحنان، في بداية الأمر، ثم ربّان جمليئيل الثاني، وأورد تفاصيل مثيرة عن الممارسات الدينية في أورشليم. أما اللاوي الآخر، يوحنان بن جودجدا، فقد انتمى إلى حراس بوابة الهيكل (توسفتا، شقليم. ٢، ١٤؛ وعراكين.، ١١ ب)، وكان لديه في أورشليم أطفال صم وبكم موثوق فيهم لمشاهدة طقوس اللاويين لتطهير الأوعية (أورشليمي. تروموت.، ١، ٤٠ ب، ٢٤؛ توسفتا، ١، ١) وقد نجا من خراب أورشليم، وقدّم دليلًا أمام السلطات في يمنيا في مسألة تشريعية[١٣].

٤ . أما العلماء الذين نجوا من دمار أورشليم يأتي في مقدمتهم رابي يوحنان بن زكّاي. ومن المحتمل أنه كان كاهنًا[١٤]، ولم يكن فحسب نائب رئيس السنهدرين إلى جوار شمعون بن جمليئيل، بل يذكر أنه تصدى للصدوقيين وفند تعاليمهم وممارساتهم (يدايم، ٤ ٦، توسفتا، فاراه، ٣، ٨). وفي أعقاب تدمير أورشليم أسس بن زكاي مدرسة، وأرسى أسس محكمة دينية في يمنيا، ومن خلالها أوجد سبل بقاء لليهودية والحفاظ عليها من دون الهيكل. ولأنهم أعضاء مبرزون في هذه المحكمة الدينية، يرد ذكر بني باتيرا Bethera في روش هشّانا ٢٩ ب. وعلى الرغم من تمثيلهم جزءًا

كبيرًا فى المعارضة، تظهر أسماؤهم الدعامة التى قامت عليها أسرة نجت من خراب الهيكل، ومن ذلك ما دل عليه يوشع بن بيترا Joshua b Bethera لزواج رجل خصى فى أورشليم(١٥). ووفقًا لما ذكره رابى ناثان R. Nathan فإن ناحوم المدى Nahum the Mede (توسفتا، بابا باترا، ٩، ١، كتوبوت، ١٠٥ أ) الذى كان قاضيًا فى أورشليم، وجّه المنذورين Naziritíes الذين جاءوا من بابل إلى أورشليم إلى الوفاء بنذورهم، لكنهم وجدوا الهيكل مدمرًا (نازير ٥، ٤)، كما تظهر عباراته القليلة أنه كان معلمًا فى يهودا بعد عام ٧٠. كان رابى دوسا بن هاركيناس R. Ḍosa b. Harkinas ـ أحد أعضاء مدرسة يمنيا ـ عجوزًا وأعمى حينما اندلعت المناقشات بين أتباع مدرسة شمّاى Shammaiite وأتباع مدرسة هلّيل Hillelites فى يمنيا، ومن المؤكد أنه وُلد منذ زمن بعيد قبل خراب أورشليم. ولقد تذكر كيف أن يوشع بن حنانيا Joshua b. Hananjah، الذى وُلد فى أواخر عام ٥٠ م، كان يذهب إلى المدرسة تحمله أمه فى مهده لتعويد أذنيه على الاستماع إلى التوراة فى سن مبكرة (أورشليمى، ياموت، ٣، ١أ، ٧٢، ب، ١٦أ)، كما كان معاصرًا لرابى بن زكاى، ورابى حنينا، نائب الكاهن الأكبر (كتوبوت، ١٣، ١، نجاعيم، ١، ٤). ويقدم حزقيا آبى عقش אבי עקש Hizkijah ، الذى لا يُعرف من وجه آخر، دليلًا أمام ربّان جمليئيل الثانى باسم جمليئيل الأول (بكوريم ، ٣٨ أ، سفر ، ٥٣ د)، وعلى هذا فمن المؤكد أنه وُلد حوالى عام ٤٠ م. وأما ربّان جمليئيل الثانى نفسه، بن رابى شمعون بن جمليئيل خصم يوسيفوس خلال الثورة (Vita، ٣٨) ورئيس السيندريون Synderion، فقد نجا من بطش الرومان على أيدى رابى يوحنان بن زكاى (جيطين، ٥٦ ب) الذى شغل منصب رئيس المحكمة الدينية فى يمنيا فى ما بعد. يتذكر جمليئيل كيف تصدى أبوه، فى أحكام يوم السبت، لوجود أحد الصدوقيين ممن كانوا يعيشون معه فى الشارع نفسه (عيروبين ، ٦، ٢)، وكيف كان يغادر هذه المنطقة بالمرور بين أشجار الفاكهة (فيآه ، ٢، ٤)، وماذا كان نوع الخبز الذى لم يكن يُخبز فى بيت والده فى اليوم المقدس (فصاحيم، ٢، ٦). يتجلى من ذلك كله أنه كان يبلغ من العمر عشرين عامًا حين وفاة والده. وأما شريكه فى رئاسة المحكمة فى يمنيا، رابى إليعزر بن عزرياه R.Eleazarb.Azarjah فقد

كان كاهنًا، وأغلب الظن أنه كان صغير السن فى عام ٧٠، ولهذا السبب لم يعرفه رابى دوسا بن هاركيناس على الرغم من معرفته بوالده (ياموت، ١٦أ)، وعنه يتحدث رابى عقيبا على أنه سليل الرجال العظام، وأنه يأتى فى الجيل العاشر منذ عزرا (أورشليمى، براخوت، ٤، ٧د، ١٠ب، ٢٧ب). كذلك من المؤكد أن يكون إليشع بن عبويا «Elisha b.Abuja» قد هرب حينما كان شابًا من أورشليم حيث كان أبوه رجلًا ثريًا، وقد حضر رابى يوشع ورابى إليعيزر ـ تلميذ رابى يوحنان بن زكاى ـ مراسم ختانه فى أورشليم (أورشليمى، حجيجاه، ٢، ٧٧ب، ٣٨). وبعد مرور سنوات على الخراب، انخرط فى مدرسة رابى عقيبا، وخلال فترة اضطهاد هدريان للتعليم الدينى عاش فى طبرية ومات فى عام ١٤٠ تقريبًا[١٦]. كما شهد رابى يهودا بن جاديش R. Jehuda b.Gadish، الذى لا يُعرف من وجه آخر، أمام رابى إليعيزر أن أهل بيت أبيه اشتروا السمك المملح فى أورشليم مقابل العشر الثانى[١٧].

كما يورد التلمود ـ عرضًا ـ النساء اللائى نجون من كارثة عام ٧٠. من ذلك ما يرويه رابى إليعيزر بن صدوق R. Eleazar b.Sadok أنه رأى مارثا Martha، ابنة بويثوس Boethos وزوج الكاهن الأكبر يوشع بن جمالا Joshua b.Gamala، وقد رُبط شعرها فى ذيل حصان، وسُحبت من أورشليم إلى ليدا[١٨]. كما رأى رابى يوحنان بن زكاى ابنة نكديمون بن جوريون Nakdimon b. Gorjon، أحد أعظم أثرياء أورشليم، فى ماعون Ma'on فى حال من الفقر يُرثى لها[١٩]. وهناك إحالات إلى والدة رابى طرفون (أورشليمى، قدوشيم ٤، ٦١ب، ١٨، ب، ٣١ب) وأخته التى كان يدرِّس لأولادها (زباحيم، ٦٢ ب)، وكذلك إشارات إلى والدة رابى إسماعيل (نيداه، ٤٨ب، توسفتا، ٦، ٨)، وكذلك والدة رابى إليعيز (أورشليمى، ياموت، ١٣، ١٣ سى، ٦٠) وزوجه، أخت ربان جمليئيل (بابا متصيعا، ٥٩ ب). ومن الطبيعى أن الآلاف من الرجال والنساء، ممن لم ترد أخبار عنهم أو إشارات إليهم، نجوا فى يهودا وظلوا. ولم توجد مناسبة لذكرهم، ولا توجد حاجة إلى الإحالات العامة. ومن الجدير بالذكر أن عددًا ممن أطلق عليهم ناثينس Nathins (خدم الهيكل/ رعايا) نجوا من

خراب أورشليم، وقد افترض فى عهد رابى إليعيزر بن عزارياه أن يعترف بهؤلاء على أنهم إسرائيليون[٢٠].

٥ ـ من تتبع عددًا من الأماكن فى يهودا، التى عاش فيها عدد كبير أو قليل من اليهود بعد خراب أورشليم، يمكنه تكوين رؤية أكثر وضوحًا وكمالًا عن الأوضاع الحقيقية للبلاد. أما عن أورشليم، فمن الغريب القول إن قليلًا من أخبارها يمكن استقاؤه- من أدب التلمود. وإنه من الصواب أن عددًا من العلماء ذكر أنه بعد فترة وجيزة من الكارثة، عادت بعض الأسر اليهودية والنصرانية إلى أورشليم، وهم يؤثرون العيش فى البيوت الفقيرة وسط غياب المدينة المقدسة على الثواء فى إحدى مدن يهودا[٢١]. ولكن لا يوجد مصدر يهودى يقدم تبريرًا لذلك، على الأقل فى ما يبدو لى. وحده يوسيبوس Eusebius (Hist.ecc., IV.5ff.v,12) من يخبر أن النصارى، الذين فروا بأنفسهم إلى بيلا Pella أثناء الحصار المفروض على أورشليم، هم الذين عادوا بعد ذلك. وكذلك إيبيفانيوس Epihanius، ذلك المؤرخ الموثوق فيه مثل يوسيبوس، (De mensuris، ١٤) يروى أنه حينما زار هدريان أورشليم وجد الهيكل والمدينة قد دمرا وعددًا قليلًا من البيوت الآهلة، وكنيسة صغيرة[٢٢]. ويخبر رابى شمعون بن إليعيزر R. Simon b. Eleazer الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثاني(سماحوت، ١٠) أن ربان جمليئيل الثانى كان لديه قبرٌ مستأجرٌ فى جامنيا Jamnia لدفن أفراد أسرته مؤقتًا حتى تعاد رفاتهم تارة أخرى إلى أورشليم. أما عن الأسر النبيلة الأخرى التى اعتادت دفن أفراد عائلتها فى مقابر الأسرة فى أورشليم، فلم ترد أخبار عنهم، ولكنه ليس ببعيد عن الاحتمال. لقد زار عدد من العلماء أطلال الهيكل مثل رابى جمليئيل الثانى، ورابى إليعيزر بن عزاريا، ورابى يوشع، ورابى عقيبا (Makk., 24b)، وانتابهم الأسى عندما رأوا ثعلبًا يخرج من بين أطلال قدس الأقداس Holy of Holies. كذلك دخل رابى يوسى أحد خرابات أورشليم للصلاة (براخوت، ٣أ)، كما أخبر رابى إليشع بن عبويا رابى مئير، أنه صعد قدس الأقداس ذات مرة، فى يوم الغفران الذى صادف يوم السبت، فسمع صوتًا من

السماء يدعوه إلى التوبة (أورشليمى،حجيجاه، ٢، ٧٧ب، ٥٩ قوهلت ربّا، ٧، ٨). وكان فى ذلك الوقت مذنبًا، حدث ذلك خلال الفترة ما بين ١٢٠ - ١٣٥م.

فضلًا عن ذلك تشير بعض الأدلة، وإن كانت متأخرة قليلًا، إلى زيارة عدد من العلماء وبعض من اليهود أورشليم فى فترة الأعياد. عن ذلك يخبر رابى شيلا R. Shela من قرية تامارتا Kefar-Thamartha خلال الفترة من ٢٨٠ - ٣٠٠م (Cant، ر، ٨، ٩، ٣) أنه على الرغم من خراب الهيكل، لم يتوقف الإسرائيليون عن الحج ثلاث مرات فى العام. وفى (Threni، ر، ١، ١٧) ترد اختلافات بين الحج قديمًا وفى الوقت الحاضر، وعن هذا يشير رابى بيرخيا R. berekhjah ، الذى عاش فى القرن الرابع، أن الذهاب والعودة على نحو مشابه، ووفقًا لرابى ليفي R. Levi ، الذى عاش خلال عام ٣٠٠م، أن كلا الأمرين لا بد وأن يتمّا سرًّا. وفى برايتا، نيدرايم، ٢٣ أ، أقسم رجل على زوجه ألا تستمر فى أعمال الحج، حينما كانت فى مرحلة الصعود، سأل زوجها رابى يوسى نصحًا. ومن الصائب أنه لم يصرح باسم المكان، إلا أنه من العسير الشك فى هل المقصود أورشليم أم يمنيا[٢٣]. وذات مرة أخذ رابى إليعيزر بن شموعا R. Eleazer b. shammu'a ـ ممن عاش فى منتصف القرن الثانى ـ حطام سفينة رومانية إلى منزله أثناء توجه اليهود إلى الحج إلى أورشليم (قوهلت ربّا، ١١، ١). كما اشترى رابى حننيا، ورابى يوناتان R. Jonathan، ورابى يوشوع بن ليفى، فى عام ٢٥٠ تقريبًا، فى طريقهم إلى أورشليم كمية من المحصول، ورغبوا فى أن يحولوه إلى عملة نقدية خارج أسوار أورشليم، فذكّرهم رجل عجوز أن آباءهم لم يكونوا ليفعلوا هذا، ولكنهم زعموا أن هذا المحصول ملكية حرة، واستبدلوه نقدًا (أورشليمى، معسار شينى، ٣، ٥٤ب، ٢٠). وعلى الرغم من غموض الرواية، فهى دليل على أن تشريع العشر الثانى بشأن أورشليم كان ما يزال معمولًا به. ووفقًا لذلك أعلن رابى إليعيزر بن هيركانوس R. Eliezer b. Hyrkanos، الذى عاش خلال عام ١٠٠م، أن ثمار فاكهة العام الرابع لبستان كرمه ملكية حرة، وتوقع أن الفقير الذى سيأخذ شيئًا منه، سوف يأخذه إلى أورشليم (روش هشاناه، ٣١ ب)، وكذلك بدّل رابى عقيبا لربان جمليئيل ورابى يوشوع أموال تسوية

العشر الثاني[٢٤] لإنفاقه فى أورشليم[٢٥]. وفى وقت آخر توجه رابى يوناتان إلى أورشليم للصلاة[٢٦]، ومن قبله بخمسين عامًا، عام ٢٠٠ تقريبًا، توجه كذلك رابى إسماعيل بن يوسى إلى أورشليم للصلاة (التكوين ربّا، ٨١، ٣؛ أورشليمى، عز، ٥، ٤٤د، ٤١). وعلى الرغم من تصريحات آباء الكنيسة من أن اليهود لم يُسمح لهم بزيارة أورشليم، إلا فى التاسع من شهر آب، فعلى ما يبدو أن اليهود ترددوا على أورشليم بشكل مستمر فى مناسبات مختلفة، وعلى هذا تمكن رابى يوحنان، فى الفترة ما بين ٢٥٠ - ٢٧٩، من أن التصريح بأن المدينة كانت أبوابها مفتوحة فى وجوه الجميع، فمن رغب فى الوقت الحاضر فى الذهاب إلى أورشليم ذهب، ولكن فى المستقبل سوف يستطيع المدعوون فقط الذهاب إلى أورشليم (بابا باترا، ٧٥ب، أعلى). ويقول رابى يوحنان بن ماريا R. Johanan b. Marja باسم رابى فينحاس R. Pinhas (أورشليمى، فصاحيم، ٧، ٣٥ب، ٣٩): «لقد رأينا العلماء يخلعون نعالهم أسفل باب جبل الهيكل»[٢٧]، وفى (تيرانى، ر، ١، ١٧)، نصّب فيسبازيان حراسًا على مسافة ١٨ ميلًا من بوماعيم Poma'im للاستفسار من الحجاج عمّن يعترفون به ملكًا أو سيدًا. إن كل هذه الروايات لتتفق فى الإشارة إلى حرية الحج إلى أورشليم.

٦- رأينا من قبل أن ليدا ويمنيا شغلهما فيسبازيان فى عام ٦٨ بعدد مناسب ممن ولاه من اليهود (حروب، ٤، ٨، ١). ومع هذا فكان يتحرش بهم - من حين إلى آخر - الرومان أو اليهود القوميون أثناء الثورة فى الفترة ما بين ٦٩ - ٧٠. أما عن توجه هؤلاء اليهود إلى أورشليم للاحتفال بعيد الفصح فى إبريل من عام ٧٠، وفوجئوا بالحصار الرومانى على المدينة، فلم ترد عنه تفاصيل. ولكن لأنهم استسلموا من قبل للرومان، وكانت أورشليم فى ذلك الوقت فى أيدى الثوار من اليهود، فمن غير المحتمل أن يكون هؤلاء اليهود قد توجهوا إلى الحج. بالإضافة إلى ذلك، أنه عندما ضرب الجيش الرومانى الحصار على أورشليم فى الرابع عشر من نيسان، بعد سير الفيلق الخامس من قيسارية إلى أورشليم تحت إمرة إيماوس، كان من الضرورى أن يمرّ الجيش على ليدا أو بالقرب منها فى الثانى عشر من نيسان، وعلى هذا مُنع حج أى من سكان ليدا أو يمنيا

اللتين كانتا على مسافة سير يوم من أورشليم. مهما يكن من شيء، فقد انتظم فى هاتين المدينتين مجتمعات يهودية، وعلى هذا يكون من السهل فهم سبب طلب رابى يوحنان بن زكاى من فيسبازيان الثواء فى مدينة يمنيا، وكذلك من الممكن الاعتداد بصحة العبارات التى وجهها إلى علماء يمنيا (جيطين، ٥٦ب)، إذ من الممكن وجود علماء فى أوساط السكان. ومن ثم أصبحت يمنيا مقر المدرسة الكبرى ومحكمة رابى يوحنان بن زكاى الدينية، التى وُصفت غالبًا على أنها ملتقى فى بساتين كرم يمنيا[٢٨]. كذلك ظهرت فى ليدا كثير من المدارس، يلتقى المعلمون فى واحدة منها للإجابة على التساؤلات، وقبل انعقاد هذه المقابلة كان رابى طرفون يطرح مسألة عملية (فصاحيم، ٣، ٥)[٢٩]، وكان يشكل الهيئة خمسة أعضاء[٣٠]. كما كان لرابى إليعيزر، الذى أشير إليه على أنه مرجعية ليدا (سنهدرين، ٣٢ب)، مدرسة خاصة أطلق عليها الكبرى[٣١]، وبدت وكأنها حلقة دائرية، وفى وسطها يجلس رابى إليعيزر على حجر ليلقى دروسه (كانت، ربّا، ١، ٣، ١). وفى ليدا كان هناك عدد من المعابد بنى بعضها أجداد رابى حَما بن حننيا R. Hama b. Haninah (أورشليمى، شقاليم، ٥، ٤٩ب، ٣٣)، وكان واحد منها طرسى טרסי (نسبة إلى مدينة طرسوس טרסוס)[٣٢]. كما يرد ذكر مدرسة للأطفال على عهد رابى عقيبا فى (سماحوت، ٢، ٤). إلى جانب أليكسا Alexa، وهو رجل مهم ومحترم على العموم (توسفتا، حجيجاه، ٢، ١٣)، وأسرة مناحم Menahem (سنهدرين) ٣٣أ)، التى سترد الإشارة إلى ممتلكاتها فى موطن لاحق، يرد ذكر عائلة نيثزا Nithzah، التى بقى معها رابى طرفون ومن معه من أتباعه يوم السبت[٣٣]، وعائلة عاريس Aris التى عُقد فى حجرتهم العليا لقاء بين المعلمين للفصل فى إحدى المسائل العويصة وما يترتب عليها من تداعيات، وهى: هل يجب على اليهودى فى حال الاضطهاد الدينى أن يقدم حياته تضحية لأى أمر دينى؟ (قيدوشين، ٤٠ب، سفرا على التثنية، ٤١). ورجل يدعى جورنوس Gornos، كان واحدًا من صغار أبنائه حاول الانتحار لأن أباه هدده بمعاقبته (سماحوت، ٢، ٤)، كان مهتمًا فى القرن الأول بسمعته. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الطبيب تيودوس Theodos الذى كان يفحص العظام الإنسانية فى

معبد طرسيم Tarsijim الوارد ذكره سلفًا، فى حضرة رابى عقيبا ومعلمين آخرين (ناذير، ٥٢أ، والروايات الأخرى). وفى ردهة الخباز (فى سوق ليدا) عثر رابى يوسى بن دارمسكيتا Jose b. Darmaskith [٣٤] على رابى إليعيزر. وقد ابتهج باعة سوق ليدا عندما عدّل رابى طرفون مبلغ زيادة الأسعار إلى ثمن قيمة السلعة، وسمح للمشترى أن يعيد الشىء المشترىَ، ولكن عندما أضاف رابى طرفون أنه من حق المشترى أن يعيد السلعة بعد مرور يوم على المعاملة التجارية، آثر الباعة اللجوء إلى القواعد المقبولة لدى الربانيين ممن قبله[٣٥]؛ لأنها سمحت لهم ببيع السلع بأسعار باهظة. ومن الغريب القول إن تفاصيل قليلة جدًّا وردت بشأن اليهود فى يمنيا، على الرغم من تواجد ما يقرب من ٧٢ عضوًا من المدرسة فى المدينة فى وقت واحد (زيباحيم، ١، ٣) وأحيانًا ٨٣ عضوًا (توسفتا، كيليم، ٣، ٢، ٤). وحدها عائلة بن زازا ben-Zaza هى التى يرد ذكرها، الذى فرض ربان جمليئيل حدادًا عامًا بعد وفاة والدته (روش هشانا، ٢٥أ)، وكذلك استُخدم مِغْطَس واحد من ديسكوس Diskos لتطهير الأوانى وفقًا لطقوس اللاويين، وهو ما كان موضوعًا للنقاش بين رابى طرفون ورابى عقيبا[٣٦].

٧- وُجد حول ليدا ويمنيا ـ كمركزين ـ عدد من الأماكن الصغيرة التى شغلها سكان يهود. وحينما مات أحد الـ أليكسا Alexa فى ليدا، أتى رجال القرى لتقديم العزاء فيه، لكن رابى طرفون منع الحداد العام نظرًا لحرمة اليوم المقدس[٣٧]. وفى إحدى تلك القرى ـ غرب ليدا ـ كفار تابى Kefar-Tabi، كان لدى رابى إليعيزر رابى ليدا بستان من الكرم [٣٨]، وآخر فى كفار لوديم Kefar-Luddim (جيطين، ١، ١) غرب ليدا، خارج فلسطين، قريبًا من ليدا (جيطين، ٤أ). وكان لرابى عقيبا مدرسة فى بنى باراك bene-Barak[٣٩]، وهو حى عريق يقع بالقرب من جبعة، كما ألقى رابى يوشيا بن حننيا R. Joshia b. Hananjah فى بيقعين Peki'in فى ما بين ليدا ويمنيا[٤٠]، وذات مرة أُطلق على مدرس رابى يشمعيئيل فى كفار عزيز Kefar-'Aziz [٤١]، نحونيا بن هاكانا Nehunjah b. Hakanah، أنه أحد رجال إيماوس[٤٢] حينما زاره رابى يوشع. كما كان لهذه المدينة سوق ماشية اشترى منه ربّان يمنيا جمليئيل Gamaliel، وفى رفقته

رابى يوشع ورابى عقيبا، إحدى الماشية لوليمة زفاف ابنه [٤٣]، [وكان يدعى ذلك السوق] عمواس Amwas فى منطقة شيفيلا Shefelah فى مدخل الجبال حتى يمنيا بواسطة وادى سورار Surar[٤٤]. ونظرًا لأهميته الاستراتيجية، فمن الممكن أنه قد كان هناك حارس رومانى. وقد استوطن رابى إليعيزار بن عاراخ R. Eleazar b. 'Arakh، تلميذ رابى يوحنان بن زكاى المفضل، بعد وفاة أستاذه فى إيماوس، وهو مكان جذاب وفيه مياه طيبة [٤٥]. كما كان أستاذ رابى عقيبا، ناحوم Nahum، من جيمزو Gimzo بالقرب من ليدا (شبوعوت، ٢٦أ)، وعاش هيركانوس بن رابى إليعيزر فى كفار عيتام Etam [٤٦] بالقرب من بيت لحم Bethlehem، وكان أحد تلامذة رابى يوحنان بن زكاى رابى إليعيزار من مودعيم Modeim، وكان أحد تلامذة رابى يهودا بن بابا R. Jehudah b. Baba شمعون التيمانى התימני، وهو من تيمنا Thimniah على الأرجح[٤٧].

رأى رابى يوحنان بن زكاى، فى ماعون Ma'on، الواقعة جنوب يهودا، على مسافة بضع ساعات من حبرون Hebron، فتاة يهودية تجمع حبوب الشعير من روث الخيول (ميخيلتا فى خروج ١٩، ١، ٦١ أ)، ويرجح وجود هذا المعلم [يوحنان بن زكاي] ومن معه من التلاميذ فى ماعون أن اليهود كانوا يعيشون فى تلك المنطقة. وعلى ما يبدو أن بيت لحم استردت سكانها تارة أخرى فى أعقاب الثورة، وفقًا لما تشير إليه أسطورة مولد المسيَّح Messiah الشهيرة (أورشليمى، براخوت، ٢، ٥ أ؛ تيرنى ربّا، ١، ١٦، ٥١)، التى تروى أن عربيًا أخبر يهوديًا، كان يحرث الحقل وأن خوار بقرته يعلن أن أورشليم دُمرت، وخوار بقرة أخرى يعلن ميلاد المسيح فى بيراث عرباه birath-Árabah فى بيت لحم بيهودا. وعلى الفور ترك اليهودى حقله، وطاف يبيع السراويل للأطفال، كى يعثر على المسيح المستقبلى، من قرية إلى قرية، ومن مدينة إلى أخرى، إلى أن بلغ قرية بيراث عرباه حيث وجد هنالك الطفل. هذه القصة تفترض أن أحياء يهودا كلها لم تُدمر. ويشير ريلاند Reland (Palastina, 647) إلى تراجم أنستاسيوس Anastasius لأساقفة الرومان، حيث ترد إشارة هناك إلى أن سانت يورستوس St. Euaristus، الذى عاش على عهد دوميتيان Domitian ونرفا Nerva، كان ابنًا ليهودى من بيت لحم، وبعد

فترة من الزمن عندما هزم هدريان اليهود، حظر عليهم العيش فى حى أورشليم وبيت لحم، ويعتمد أنستاسيوس على ما ذكره ترتوليان Tertullian فى (Contra Judaeos، ٢٢٤) أن على زمنه لم يُخلف يهودى واحد فى أورشليم، ومن الممكن أن يكون هناك من اليهود من عاش على حدودها[٤٨]. وفى (أبوكاليبس باروخ، ٤٧ و١) يذهب باروخ من العاصمة المدمرة إلى حبرون ليستمع إلى وحى الرب، وفقًا لما أورده الكاتب على وجه الإيجاز فى أعقاب خراب أورشليم، وعلى ما يبدو أنه علم أن حبرون كانت ما تزال مدينة يهودية. وفى ريمّون Rimmon عاش يهودى ثرى وعدد من الكهنة[٤٩]. ولم يُحدد موقف المكان، ولكن وفقًا لما يخبر رابى يهودا ورابى شمعون بن جمليئيل ـ عالمان من علماء مدرسة يمنيا ـ من أحداث، ولم يرد ذكر ريمون فى يهودا من وجه آخر[٥٠]، ومن المحتمل أن يكون هذا مقصودًا. وعند البحر الميت كان يزور سوعار Soar عددًا من اللاويين (ص ٧٨، ملاحظة ١٣). أما عن واحة عين جدى En-gedi‘ وما فيها من مستعمرات الاستشفاء التى كان يديرها ممثلو الإمبراطورية الرومانية أنفسهم[٥١]، فهل كان هناك من اليهود من يقطنها، فهذا أمر لم يُخبر به فى أى موضع. ولكن فضلًا عن طرد السيكاريين sicarii للسكان أثناء الثورة (حروب، ٤، ٧، ٢)، ومقتل ٧٠٠ من الأطفال والنساء تقريبًا، على الأرجح أن الرجال قد عادوا مرة أخرى إلى عين جدى بعد الانتهاء من الحرب. يقول يوسيبيوس (Onom.، s.v.): «حقًا إن المكان كان بمثابة مدينة يهودية كبيرة على عهده».

مكث ربان جمليئيل أحيانًا فى أريحا مع ربانيين آخرين (توسفتا، براخوت، ٤، ١٥، ب. ٣٧ أ)، الأمر الذى يشير إلى وجود مجتمع يهودى. ولأنها لم تُدمر على أيدى الرومان خلال الثورة، وأن عددًا من سكانها لقوا مصرعهم بنصال السيوف، بينما لاذ بالفرار عدد كبير من سكانها فى الجبال المقابلة لأورشليم (حروب، ٤، ٨، ٢) ربما عاد كثير منهم بعد ذلك، أو ربما توطن فيها عدد من اليهود الفارين من القتال والموالين للرومان تحت حماية موقع عسكرى أو معسكر حصين (٤، ٩، ١). ويبرهن دليل مثير للاهتمام أن حديد Hdid وعونو Ono، الواقعتين شمال غرب يهودا، أقام بهما عدد من السكان اليهود بعد

عام ٧٠. ويبرهن رابى يوشع ورابى حديد ياقيم Jakim [٥٢] (أمام الهيئات فى يمنيا) على مسألة تشريعية. وكذلك حصل حنانيا من عونو على قرار محكمة من رابى عقيبا أثناء اعتقاله فى السجن الرومانى، وأحضره أمام الربانيين، ومن بينهم رابى يوسى [٥٣].
وفى الشمال، من وراء بنى باراك، كان يقيم فى كفار سابا Kefar–Saba ـ الذى يشبه إلى حد بعيد أنتيبتريس ـ عدد من السكان اليهود. ويروى رابى مئير (توسفتا، نيداه، ٨، ٥) أنه شُك فى أن جسد إنسان كان قد دُفن أسفل شجرة جميز فى كفار سابا، ولكن لم يُعثر على شىء [٥٤]. ويروى قضية مشابهة فى بيت حورون beth–Horon، جنوب شرق موديعيم، الرابى يوشع، ولكن على وجه الدقة أنه وقع ريب فى وجود جثث موتى داخل صخرة. وعند الحديث عن جوفنا [٥٥]، وهى مدينة تقع شمال أورشليم، [يتبين أنها] كانت محتلة على أيدى فيسبازيان (حروب، ٤، ٩، ٩؛ ٦، ٢، ٢)، كما أن تيتوس أرسل إليها النبلاء الذين لجأوا إليه هاربين من أورشليم، وأمرهم بالبقاء هناك حتى تنتهى الحرب (٦، ٢، ٢، ٣). أما عن حقيقة نبلاء أورشليم الذين أقاموا جنبًا إلى جنب السكان اليهود الأصليين، وأغلبهم الكهنة (براخوت، ٤٤أ؛ أورشليمى. تعنيت، ٤، ٦٩أ، ٥٧)، فهو أمر غير معلوم.

هناك مكان آخر يثير الانتباه، ألا وهو أداسا Adasa، التى يخبر عنها رابى يهودا فى بارايتا (عيروبين، ٦٠ أ) أنها كانت قرية فى يهودا تُدعى حداشا Hadasha حيث كان يقيم فيها خمسون شخصًا من الرجال والنساء والولدان، وكانت بناء إضافيًا، قاس الربانيون على منواله بنايات إضافية فى المدن (عيروبين، ٥، ٦). ويبدو من الصعوبة الارتياب فى أن رابى يهودا ـ على غرار رواياته الكثيرة الأخرى ـ يشير إلى يهودا فى زمنه قبل حرب بار كوخبا. والآن تُعرف أداسا من سفر المكابيين الأول، ٧، ٤٠، ٤٥، ووفقًا لما ذكره يوسيفوس (Antiq.,I,10,5)، أنها كانت على مسافة ٣٠ ستديا stadia من بيت حورون، وربما كانت هى أداسا بالقرب من جوفنا [٥٦]. ولكن بناء على ما يذكره رابى يهودا أن حداشا كانت فى يهودا، ويستشهد الموضع التالى (أورشليمى، عيروبين، ٥،

٢٢د، ٥٤) بما ورد فى يوشع (١٥، ٣٧) أنها لا بد وأنها كانت الأقرب إلى أورشليم، وكانت ضاحية صغيرة لمدينة يهودية مجهولة قبل عام ١٣٥. وفى (عدويوت، ٦، ٢، ٣) يبرهن رابى يوشع مع رابى نيحونيا بن علينتان R. Nehoniah b. 'Elinthan من كفار هبابلى Kefar-hababli بوضوح فى يمنيا على أنه دليل من مناقشات رابى نيحونيا مع رابى إليعيزر. ومرة أخرى يتجلى موطنه الأصلى فى (آبوت، ٤، ٢٠) على أنه موطن رابى يوسى بن يهودا الذى يشبه يوسى أو إيسى البابلى "Isi the Babylonian"(٥٧). وفى باريتا فصاحيم، ١١، ٣ب، يشتبه مع يوسى من هوسال Josel of Husa، وكذلك هناك موطنٌ يُذكر فيه هوسال البابليين فى بنيامين فى كتوبوت، ١١، ١أ، مجيلوت، ٥ب، يبدو الأمر بشكل واضح بعض الشىء (٥٨). لقد كانت هناك قرية تدعى هوسال Husal داخل أراضى بنى بنيامين، وعلى هذا يمكن القول إن مستعمرة البابليين، فى عام ١٥٠ على وجه التقريب، كانت موجودة قبل ذلك. بالإضافة إلى تلك الأماكن؛ حيث يمكن من خلالها الاستدلال على وجود سكان يهود. يوجد عدد قليل من الأماكن التى تشير بوضوح إلى ذكر اليهود، ولكن فى ما يتعلق بموقعهم الجغرافى، فهذا أمر قوامه على الاقتراح. فعلى سبيل المثال يخبر رابى يهودا(٥٩) أن جدلًا أثير فى كفار سيجنا Kefar-Signa حول طهارة اللاويين لعدد من القدور بين ربان جمليئيل وعدد آخر من العلماء. وكذلك يروى رابى إليعيزر إضرام النيران فى دقيق الحنطة فى ذات المكان، وثارت شكوك حول فصل الديون الكهنوتية(٦٠). لكن هناك مكانًا يهوديًا ظل قائمًا بعد خراب أورشليم، حيث يخبر رابى يوسى عن مسألة من كفار عدِّيم Kefar-'Iddim تتعلق بأكثر من ٦٠ معلقًا عُرضت على ربان جمليئيل ليحدد جودتها وفقًا لقوانين اللاويين (توسفتا، كيليم، ٢، ١١، ٢). وعندما قاس رابى جمليئيل الأوعية، التى أُحضرت جميعها إلى يمنيا، لا يمكن أن يكون المكان بعيدًا عن مدينة يمنيا، ونظرًا لبعدها عن تلك المدينه؛ كان قاطنوها إما من الكهنه أو صناع أحواض علف البهائم(٦١).

٨ـ من المدن التى نجت من كارثة عام ٧٠م مدينة بيتار Betthar، وهى آخر قلاع بار كوخبا. يقول رابى يوسى فى بارايتا: «استمر وجود مدينة بيتار لمدة ٥٢ عامًا بعد تدمير الهيكل قبل أن تتعرض للتدمير، وسبب تدميرها هو قيام أهلها بإشعال سُرُج (الفرح)

عند تدمير الهيكل»[٦٢]، وقد قرر رابى شمعون بن جَمْليئيل: أنها كانت تحتوى على ٥٠٠ مدرسة للأطفال، وكان عدد التلاميذ فى أصغرها لا يقل عن ٥٠٠ طفل[٦٣].

وكان بها مجلس من المواطنين bouleutai (أورشليمى، تعنيت، ٤، ٦٩ أ، ٢٦)، كما كان بها أيضا محكمة دينية beth–din، مثل جامنيا (سَينْهِدْرين، ١٧ ب)، ولذلك كانت تعدّ من المدن ذات الأهمية. أضف إلى ذلك التقرير الشَامِلَ المأخوذ عن ديو كاسيوس Dio Cassius (LXIX,14) عن قيام الجنرال يوليويوس سِفيروس Julius Severus الذى أرسله هادريان إلى يهودا ليواجه الثوار اليهود بقيادة بار كوخبا، فقام بتدمير ٥٠ من أفضل حصونهم و ٩٨٥ من أهم مدنهم، وأيضًا قتل ٥٨٠٠٠٠ رجل فى الغارات المضادة وفى المعارك، أما عدد الهالكين من المجاعات والأمراض والنيران فلم يتم تحديده، وهكذا فإن معظم يهودا تحول إلى صحراء، كما كان متوقعًا قبل الحرب. وحتى إن سلمنا بأن ديو Dio بالغ فى تناول أعمال الجنرال الرومانى، فيجب أن نعترف بأن يهودا كانت مأهولة، وذلك لأن الآلاف ممن هجروا مدنهم و قراهم عند اقتراب الجيوش الرومانية خلال الأعوام ٦٦ إلى ٧٠م، قد عادو إلى منازلهم أو استقروا فى أماكن أخرى كانت مأهولة من يهودا تدريجيًا بعد حلول السلام. ومثلما حدث فى بيتّار فمن المؤكد أنه كانت هناك مدن عدة أخرى تقل أو تزيد عنها فى الأهمية. وذلك لأن التقرير عن إعدام رابى عقيبا فى عصر هادريان الذى تميز بالاضطهاد يذكر بشكل غامض نوعًا ما: أنه فى خلال ١٢ شهرًا من الدمار (בולאות) فى يهودا. تلك كانت مدنًا ذات أهمية بلغ عددها فى بعض الأوقات ٢٤ مدينة على الأقل[٦٤]. وبخلاف ما سبق فإن المواد التى تم جمعها عن المدن والقرى التى كان يسكنها اليهود تثبت أن يهودا استمرت مأهولة بشكل معقول بعد عام ٧٠.

ب. الأحوال الاقتصادية وملكية الأراضى

١. لقد استقينا عن يوسيفوس معلومات تفيد أن كثيرًا من المدن والقرى التى استسلمت للرومان خلال الحرب الطويلة فى يهودا بين عامى ٦٦ و ٧٠، وأن الغالب هو

أن سكانها من اليهود قد استعادوا أملاكهم وكل مقتنياتهم. وأن اليهود الموالين للرومان كانوا مستقرين فى أماكن أخرى، وأنهم تلقوا أملاكًا على صورة هبات أو استأجروها من فيسبازيان وتيتوس، أما النبلاء الكثيرون الذين هجروا أورشليم وانتقلوا إلى معسكر الرومان، فقد وعدهم تيتوس باستعادة أملاكهم بعد الحرب. وعلى الرغم من أنه لم يتم التأكد من تنفيذ هذا الوعد، فإن حال يوسيفوس هى إحدى الأمثلة على ذلك، فقد تم ردّ حقوله القريبه من أورشليم إليه، وحينما احتاجتها الحامية الرومانية ثانية وهبه تيتوس أملاكًا أخرى (Vita, 76). ومن جانب آخر فقد علمنا (Wars, VII, 6, 6) بأن فيسبازيان أعلن امتلاكه لأراضى يهودا وقام بمنح حقولًا لثمانية آلاف من محاربيه القدامى فى إيماوس بالقرب من أورشليم وكافأ يوسيفوس بأراض أخرى. أما الباقى من الأراضى فقد كان يتم تأجيرها من الإمبراطور حتى وإن كان ذلك لملاكها السابقين. وتوضح لنا الحادثة التالية مدى سوء الأحوال قبل أن يستتب الأمن فى يهودا، فقد كان أحد أغنى أغنياء أورشليم قبل تدميرها [٦٥] وهو ناكديمون بن جورجون Nakdimon b. Gorjon الذى غالبًا هلك خلال الحصار. فبعد وقوع الدمار عثر رابى يوحنّان بن زَكّاى وأتباعه على ابنة ناكديمون، وقد أشرفت على الهلاك من الجوع، وهى تأخذ بعض الشعير من أحواض علف البهائم[٦٦]. وحينما سألها رابى أخبرته أن أموال أبيها وحميها قد ضاعت[٦٧]. ويعتقد أنه كان هناك عدد كبير من حالات الفقر المدقع، وكانت هناك كذلك حالات عدة ممن احتفظوا بأملاكهم. فقد ذكر أوسيبيوس فى تقريره القصير عن حرب بار كوخبا أن حاكم يهودا تينيوس روفوس Tineius Rufus لكى يحقق إفادة لنفسه من غضب الثائرين اليهود الذين كان يقودهم بار كوخبا قام بمهاجمتهم وقتل الآلاف من الرجال، والنساء، والأطفال دون تمييز، واستولى على حقول اليهود وضمها لأملاكه تبعًا لقوانين الحروب[٦٨].

٢. أما عن التفاصيل التى توضح الأحوال الواقعية فلم يقدم يوسيفوس شيئًا عنها، بينما يحتوى التلمود ثانية على بعض المعلومات التى تفسر هذه الأمور. وللأسف فإن

هذه المعلومات تتعلق بأمور عارضة وليست تفصيلية إلا فى القليل من الحالات، فأغلب هذه الحالات تدور فى الفترة ما بين عامى ٨٠ و١٣٥ حينما تتناول أحداثًا وصَفية تتعلق بالفقراء، أو السنة السبتيّة sabbatical year لإراحة الأرض، أو مستحقات رجال الدين، أو الرهونات. وحينما قام رابى يوشع بزيارة رابى يوحنّان بن زَكّاى فى بيرور هاجيل berur-Hajil أحضر أهالى القرى ثمار التين لهما (انظر ص ٨٣، ن. ٤٠)؛ وكان هؤلاء الفلاحون من اليهود الذين يقطنون فى قرى عدة. وحينما قامت المدرسة فى يَبْنِه بلعن رابى إليعيزر فإن اللعنة أصابت العالم فأصبح ثلث المحاصيل من الزيتون، والثلث من القمح، والثلث الأخير من الشعير (Bar. B, Mes., 59 b). ومن الواضح أن ملاك الأراضى اليهود كانوا يغانون سواء فى تخوم يَبْنِه أو فى ليدا، حيث كان يقيم رابى إلعيزر. ويلاحظ رابى عقيبا (توسافوت، بيآه، II، ٢١) أن أطراف الحقول كان مسموحًا لملاك الأراضى الفقراء (בעלי בתים: أصحاب البيوت) أن يزرعوها كما يتراءى لهم[٦٩]. ويربط رابى يوسى هذا الأمر (كيلآيم، ٧، ٥) بـ كيف أن رجلًا تم إبلاغ رابى عَقِيبَا عنه بسبب بذره بعض البذور فى كرمه فى سنة السبت (أورشليمى، شفيعيت، ٤، ٣٥ أ، ٣٦) ٣٦). وحصل المتهود أكيلاس Akilas الذى كان يرافق ربان جمليئيل الثانى، ورابى إلعيزر ورابى يشوع [٧٠] على أملاك فى يهودا للتصدير منها عن طريق ميناء بونتوس Pontus، وحينما حصل منها على محصول فى سنة السبت برر ذلك بأنه مجرد خطأ[٧١]. وفى بنى باراك قام أحدهم ببيع ممتلكات والده ثم توفى؛ وحينما تحجج أقاربه بأنه كان قاصرًا وطلبوا من رابى عقيبا أن يفحص جثته، رفض رابى السماح بفتح القبر (بابا باترا، ١٥٤ أ، سماحوت، ٤، ١٢). وفى إحدى المرات قام رجل أمن بالتوقيع على صك دَيْن بعد الشهود، وحينما تمت مطالبته بسداد الدين حكم رابى إسماعيل بأن أطرافه (الصكّ) فقط هى التى تتحمل المسئولية (بابَا باترا، ١٠ : ٨). وتزوج يوشع ابن رابى عقيبا، ابنة رجل ثرى من ملاك الأراضى واتفق مع زوجه أنها ستعتنى به وتسمح له بالدراسة؛ وحينما حلت أعوام الجفاف قام الزوجان بتقسيم أملاك الزوج بينهما (توسفتا، كتوبوت، ٤، ٧، أورشليمى، ٥، ٢٩ د، ٢٥). منح ابن رابى يهودا الخبّاز

لزوجه كل أملاكه؛ لأنها كانت ابنة خاله، وعندما استولى الدائنون على الأملاك، أعلن الحاخامات أن الزواج باطل بناء على هدية الزوج، وأن الأملاك هى المسئولة عن الدين فخسرت الزوج كل شىء (بابا باترا، ١٣٢ أ). كان رابى يوشع فى أحد الأيام يجتاز أحد الحقول عبر ممر ترابى؛ وحينما عاتبته إحدى الفتيات اليهوديات على فعل ذلك أشار إلى أنه يعبر من ممر مخصص لذلك قالت له: «إن أمثالك من اللصوص هم من صنعوا هذا الممر بعبورهم» (عيروبين، ٥٣ ب). وفى مرة أخرى كان ربّان جمليئيل، ورابى يوشع يسيران فى الطريق ونظرًا لوعورة الطريق فقد سارا بجواره وعلى طرف أحد الحقول، وعندما شاهدا رابى بابوس بن يهودا R. Pappos b. Jehudah يقترب منهما وهو يخوض فى طين الطريق، شعر ربّان جَمْليئِيل بالخجل من تصرفه، ولكن رابى يوشع عرفه بشخصية الرجل المقبل عليهما ومدى براءة شخصيته[٧٢]. وكيف أن الأراضى التى تطبق عليها القوانين اليهودية هى فقط الأراضى المملوكة ليهود[٧٣].

وعلى الرغم من تغير الأحوال فى ما يخص الملكيات فإن القانون الخاص بما يُدفع للكهنة والعشور ظل مفعّلًا، والمواقف التى عرفناها عن كهنة كثيرين فى يهودا ومن بينهم كثير من العلماء ستلقى المزيد من الضوء على موضوع الأملاك. فقد كان رابى طرفون الذى نجا من تدمير أورشليم يُصنف كواحد من كبار الأغنياء (نداريم، ٦٢ أ)، فقد كان يمتلك أراضى وعبيدًا. وفى إحدى المرات لاحظ احمرار وجه تابعه رابى يهودا، وكان تفسيره لذلك هو: لقد أحضر لنا عبيدك بالأمس بعض الشمندر من الحقل وتناوله خاليًا من الملح، ولو كنا تناولناه مملحًا لكان احمرار وجوهنا قد ازداد (نداريم، ٤٩ ب).

أعطى رابى طَرْفون فى إحدى المرات ٦٠٠ قطعة فضيّة لرابى عَقيبا لكى يشترى حقلًا يقتاتون من ريعه؛ لكن رابى عقيبا وزّع النقود على العلماء الفقراء[٧٤]. وكان رابى طرفون يتلقى أموالًا من التى تدفع للكهنة، تِرُومَاه Terumah؛ وسأله رجل عجوز فى إحدى المرات عن السبب الذى يجعل الناس يتحدثون عنه بطريقة مليئة بالإيحاءات لقبوله هذه الأموال طوال العام من أى شخص، على الرغم من عدم وجود غبار على

باقى أفعاله (توسفتا، حجيجا، ٣، ٣٦). فأشار رابى طرفون إلى أن قبوله لهذه الأموال تم بناء على قاعدة تلقاها من رابى يوحنّان بن زَكّاى، لكنه أعلن أنه سيتصرف بشكل مختلف بعد ذلك. ومما عرفناه عن طريقة تصرفه فى الأموال التي يتلقاها بوصفه كاهنًا خلال فترة ربان جَمْلِيئِيل الثانى[٧٥]، فالغالب هو أن هذه الحادثة وقعت فى ليدا، أو فى جامنيا وليس قبل عام ٧٠ فى أورشليم. وفى أحد أعوام القحط قام بخطبة كثيرًا من النساء لكى يمكنهن من الحصول على ما يتقوتن به من الأموال التى يتلقاها بوصفه كاهنًا[٧٦]. وافترضت هذه التقارير أن من كان يدفع لرابى طرفون هذه الأموال[٧٧] هم ملاك الأراضى اليهود فى ليدا. وربما كان من بينهم رابى شمعون شيزورى R. Simeon Shezuri الذى كان لا يدفع عشورًا عن منتجاته، ولكنها اختلطت بالمصادفة بمنتجات أخرى يجب الدفع عنها، وحينما استشار رابى طرفون عمّا يجب عليه أن يفعله نصحه بأن يشترى المنتجات من السوق ويفصل الأعشار عنها ٧٧ أ. ويعنى ذلك أن رابى شِمْعون كان يمتلك حقولًا خاصة به ويعنى أيضًا أن الموردين إلى الأسواق كان من بينهم غير يهود، مثلما أثبت النص وكما قرر التلمود بوضوح. وكان كاهن وعالم آخر هو إليعازر ابن عزرياه رجلًا واسع الثراء (قِيدُوشِين، ٤٩ ب)، ومن أصحاب الثروات الضخمة أيضًا إليعازر بن حرسوم Eleazer b. Harsom؛ ويقال إن من يحلم به يمكنه أن يأمل أن يصبح غنيًا (براخوت، ٥٧ ب). وبعد موته تلاشى تاج العلماء لأن الثراء أصبح هو تاجهم (سوطاه، ٩، ١٥، أورشليمى، و ب. النهاية). وقام بمنح رابى يوسى الجليلى ما يكفى لتسوية نفقات طلاقه من زوجه الشريرة (التكوين ربّاه، ١٧، ٣). وعلى الرغم من أنه لم تتم الإشارة إلى حقول رابى إليعازر؛ لكنه وكما ذكر فى تقرير رابّا (شابّات، ٥٤ ب) فإن عُشْر القطعان التى كان يمتلكها كان ١٢٠٠٠ عجل كل عام، وحتى إن اعتبرنا أن هذا الرقم مبالغ فيه فإنه يوضح أن الأراضى والمراعى التى امتلكها كانت كبيرة الاتساع[٧٨]. فقد كان يتاجر فى النبيذ، والزيت طوال حياته (توسفتا، عبوداه زاراه، ١، ٤، بابا باترا، ٩١ أ). ولم يذكر هل كان يتاجر فى ما ينتجه أو أنه كان يشترى من آخرين. وكان يتلقى العُشر من منتجات أحد البساتين بوصفه كاهنًا، حتى أوقف رابى عقيبا

ذلك [٧٩]؛ وكان مالك البستان يهوديًا يحترم ما يذكره القانون عما يجب دفعه للكهنة واللاويين [٨٠].

٣. كان بعض العلماء أيضًا ممن عاشوا فى أورشليم قبل عام ٧٠ ويغيشون الآن مع الكهنة الذين تحدثنا عنهم فى يهودا يمتلكون أراضى. وحدث أن زار رابى دوسا هاركيناس (P. 78) رابى يوشع بن حنانيا، ورابى إليعازر بن عزارياه، ورابى عقيبا (ييّام، ١٦ أ)، وكانت المقاعد التى أجلسهم عليها مطلية بماء الذهب، كما كان لمنزله مداخل عدة؛ لكنه لم يذكر أكثر من ذلك عن مكونات ثروته، والأغلب أنها كانت حقولًا. وكان رابى إليعازر قبل عام ٧٠م يساعد والده، الذى كان مزارعًا غنيًا، فى أعمال الفلاحة [٨١]؛ وحينما تزوج أصبح من أتباع رابى يوحنان بن زَكّاى فى أورشليم وتبع سيده إلى يَبْنِه خلال فترة حصار أورشليم. وكان منزله فى ليدا مبنيًا على الطريقة اليونانية [٨٢]، وكان مكونًا من غرفة واحدة وغرفة علوية وغرفة طعام على الأقل. وكان لديه عبدٌ وقام بعتقه حينما حدث أن كان الموجودون فى الهيكل ٩ إسرائيليين من العشرة الضروريين (نصاب صلاة الجماعة) (جيطين، ٣٨ ب). وكان لديه جارية أيضًا (براخوت، ١٦ ب، سياحوت، ١، ١٠)، وكان يمتلك كرمة (توسفتا، مَعسار شينى، ٣١ ب)، وحقولًا مزروعة بالكتان، وأشجار الزيتون، ونخيل تمر، (سينهدرين، ١٠١ أ) [٨٣]، أما زوج رابى إليعازر، إيمّا شالوم Imma Shalom فقد قامت برشوة أحد الفلاسفة الذى كان يدَّعِى أنه لا يمكن إفساده، ثم أقامت دعوى مدنية تتعلق بميراثها ضده (شابّات، ١١٦ أ، ب). أما أخوها رابى جمليئيل الثانى رئيس المحكمة الدينية beth-din فى جامنيا بعد رابى يوحنّان بن زَكّاى فقد كان رجلًا غنيًا. وكان أسلوب الحياة فى منزله هو أسلوب الأغنياء؛ وكانت الغرف مؤسسة بالأرائك للعشاء (توسفتا، يوم طوب، ٢، ١٣)؛ وكان يقيم الولائم للعشاء فى منزله فى أيام الأعياد، وكان من بينهم رابى صادوق R. Sadok وابنه إليعازر Eleazar (فصاحيم، ٢٢ ب، ٢٣ أ، وفى مواضع أخرى)؛ وبعد العشاء كان يتم إحراق النباتات العطرية، وكانت هذه العطور تجهز للأيام المقدسة وتحفظ فى صناديق (توسفتا، يوم طوب، ٢ ، ١٤،

أورشليمى، فصاحيم، ٢، ٦١ ج، ٥٧، ب. ٢٢ ب). وكان يتم إعداد أنواع خاصة من الأطعمة فى منزله، بعضها يحمل أسماء يونانية (توسفتا، ٢، ١٦، أورشليمى، ٢، ٦١ د، ١٨. ب، ٢٢ ب). وبما أنه كان يدفع العشور (معسار شينى، ٥، ٩)، فإنه كان يمتلك أراضى[٨٤]، وكان لديه عدة مزارعين אריסים (بابا مصيعاه، ٥، ٨) فى مزارعه وكان يمنحهم كميات مقدمة من القمح ويحاسبهم عليها بأقل الأسعار. وكان يستأجر عمالًا للعمل فى حقوله ويطعمهم طعامًا اشتراه من محاصيل يهودى وهو غير متأكد من دفع عشورها[٨٥]. وكان رابى عقيبا رجلًا غنيًّا كما أخبر بنفسه من حضروا جنازة ابنه (سماحوت، ٨)، وهناك الكثير من الأساطير التى تتحدث عن ثرائه الواسع[٨٦]. وقام فى إحدى المرات بإعطاء طرفى النقاش فى الدرس عُشْرَين من الليمون الذى جمعه بنفسه من حدائقه (توسفتا، شبيعيت، ٤، ٢١، روش هَشّانا، ١٤ أ). وقام أحد زملاء رابى عقيبا فى المدرسة وهو راب يهوشاباب R. Jesheb'ab، بتوزيع كل أملاكه على الفقراء فأرسل له ربّان جمليئيل رسالة مفادها أن الحاخامات يسمحون للشخص بتوزيع ما لا يتجاوز خُمس أملاكه[٨٧]. ولم يتم تحديد مكان إقامته ولا قدر ممتلكاته؛ ولكن فى ناذير ٦٥ أ، تقول البارايتا: إن الراب يهو شاباب قام فى إحدى المرات بفحص أحد الحقول باحثًا عن جثامين بشرية، وعثر على اثنين سبق أن علم بشأنهما وعلى جثمان ثالث لم يره قبل ذلك، وحينما اقترح أن يعتبر الحقل منطقة مقابر، لكن رابى عقيبا أخبره: أن كل عملك بلا طائل لأن ثلاثة جثامين معروف وجودها أو مكتشفة تشكل دليلًا كافيًا. وكان يقيم فى جامنيا أو ليدا كما أظهرت أدلة أخرى، والغالب أنه كان يمتلك أرضًا؛ لأنه لم يكن يستطيع فحص أراضى غير الأراضى اليهودية، وعلمنا ذلك فى يهودا[٨٨]، وفى منزل بويتوس زونين Boethos b. Zonen، فى ليدا وهو من أصدقاء رابى إليعازر بن عزارياه، وجدنا ربان جمليئيل وزملاءه فى ليلة عيد الفصح وهم يناقشون قوانين الاحتفال (توسفتا، فصاحيم، ١٠، ١٢) ويذكر رابى يهودا (توسفتا، فصاحيم، ١، ٣١، أورشليمى، ٢، ٢٩ ج، ١، ب. ٣٧ أ) أنه سأل ربان جمليئيل والربانيين الآخرين فى جامنيا عن الفطيرة الخالية من الخمير للعيد نفسه. وعملا بنصيحة رابى إليعازر

بن عزارياه فإنه أخذ ثمانية كتب عن الأنبياء متصلة بعضها بعضًا (بابا باترا، ١٣ ب، أسفلا) وفى إحدى المرات أحضر سفينة محملة بالتين المجفف الذى سقط عليه النبيذ من حاوية مكسورة (عبوداه زاراه، ٥، ٢)؛ وسمح الربانيون بالتين. وكان يقرض الأموال لليهود، لكنه كان يأخذ حقولهم ضمانًا للرهن على أساس أن يتم بيع الحقول له فى حال عدم تسديد الدين فى اليوم المحدد؛ ولكى يتجنب أى شكل من الفوائد قام باستشارة رابى إليعازر بن عزارياه، ليخبره بالإجراءات (بابا مصيعاه، ٥، ٣، ب. ٦٣ أ، توسيفتا، ٤، ٢، أورشليمى، ٥، ١٠ ب، ١٣)[٨٩]. ويتضح من اتخاذه لهذه الإجراءات الوقائية أن مدينيه كانوا من اليهود، ولقد علمنا بوجود حال أخرى لأملاك فى أيدى يهودية[٩٠].

وهناك قرارات أخرى قليلة لحاخامات بصفتهم قضاة فى الدعاوى المدنية وغيرها تثبت أن أملاك اليهود فى يهودا لم تقتصر على الأراضى. فقد وعد أحد الرجال بمنح زوجه مبلغ ٤٠٠ زوز zuzs فى حال طلاقها، ثم أقسم أنه لن يحيا معها. وحينما تقدمت المرأة بالشكوى لرابى عقيبا أمر بتنفيذ الشرط. ولما أوضح الرجل أن أباه لم يترك له ولإخوته إلا ٨٠٠ دينار ولذا فهو لا يستطيع دفع المبلغ، أجابه رابى عقيبا: حتى وإن اضطررت إلى بيع شعرك فعليك أن تدفع مؤخر الصداق (نداريم، ٩، ٥). حكم رابى عقيبا على رجل بدفع غرامه ٤٠٠ زوز zuz لأنه اعتدى على امرأة بأن كشف رأسها، وحينما أثبت الرجل بعد ذلك أن المرأة هى التى كشفت رأسها حينما شاهدت برميلًا من الزيت ذات رائحة نفاذة أمام منزلها لم يغير رابى عقيبا قراره (بابا قاما، ٨، ٦). وفى القضية الأولى فإن المال قد انتقل من الأب إلى الابن بعد عام ٧٠، والمؤكد أنه تم ادخار هذا المبلغ على الرغم من حدوث الغزو الرومانى. أما فى القضية الثانية فإن حجم الغرامة يظهر مدى الثراء وأهمية الشرف الشخصى. وقام ربان جمليئيل بتغريم رجل مبلغ عشر قطع ذهبية لقيامه متعمدًا بتغطية دماء طير ذبحه رجل آخر، وبذلك حرمه من حسنة كان يستحقها عن عمل دينى (حولين، ٨٧ أ)[٩١]. كانت يهودا تتمتع بوجود رجال أغنياء، وكما قرأنا أن رابى عقيبا الذى كان يعيش فى ليدا وبعدها فى بنِى بَاراق كان متمتعًا بالشرف نفسه (عيروبين، ٨٦ أ). كان الأغنياء يمتلكون أراضى، ووحدات

إنتاجية، وماشية، وأموالًا؛ ومن الجدير بالذكر أن هذه الممتلكات كان يمكن بيعها أو نقل ملكيتها بالإهداء أو الوراثة، مما يوضح وجود حق التصرف والملكية الكاملة. ومن المؤكد أن ما ذكره يوسيفوس عن إعلان فاسبازيان أنه يمتلك أراضى الإقليم وأن له وحده حق تأجيرها (Wars, 6, 6; Schurer, Geschichte, I, 640) كان غالبًا يشير فقط إلى الأراضى التى تم غزوها بالقوة وليس إلى الأراضى التى استسلم أصحابها ولم تنتزع منهم ملكيتها؛ أو أن الرومان قاموا ببيع الأراضى التى غزوها لأى يهودى بسعر ضئيل، مع إلزام المشترى الجديد بدفع الضرائب، حيث إنه لم يكن يهمهم كثيرًا من يمتلك الأرض مادامت الضرائب يتم دفعها. وربما كان ذلك هو سبب وجود القانون الذى يمنع نقل ملكية الأراضى دون التسجيل فى المكتب الرومانى المختص بذلك، مثلما أوضح التلمود والمِدْرَاش بوضوح فى فقرات عدة(٩٢).

٤ . والمؤكد هو أن يهودا كان لديها أيضًا نصيبها من الفقراء؛ وأول أمثلة على ذلك هم اليتامى الذين فقدوا والديهم فى الحرب بالموت أو الأسر أو الاستعباد والبيع. ولذا أكد مجموعة من الحاخامات بعد مناقشة طويلة فى الغرفة العليا بمنزل رابى طرفون صدق عزيمتهم بأنشودة دينية (Psalm evi. 3b) على مباركة من يمارس التصدق الذى لا ينتهى بأن يستضيف يتيمًا فى بيته(٩٣). أضف إلى ذلك فقراء آخرين لم يرثوا أملاكًا عن آبائهم، مثل رابى يشوع بن حنانيا، الذى كان يكسب عيشه من صناعة الفحم (براخوت، ٢٨ أ)، أو الإبر (أورشليمى، ٤، ٧ د، ٢٠) (٩٤) والذى قام فى إحدى المرات بتوبيخ رئيس المدرسة ربان جمليئيل لأنه لم يكن يعرف شيئًا عن معاناة العلماء فى كسب عيشهم (٩٥)؛ وكان منزله صغيرًا وله بوابة، وفى وقت ما كان يجتمع فيه أربعة علماء ليدرسوا (توسفتا، براخوت، ٤، ١٨). وكانت أسوأ سنوات المعاناة هى السنوات التالية للحرب مباشرة، ويتجلى ذلك فى تصريح رابى حنينا نائب الكاهن الأكبر (ARN, XX, 36 a): من يقوم بحفظ التوراة يتخلص من كثير من المخاوف وأولها هو الخوف من الجوع. ويمكن تفسير ذلك بأنه حينما يرغب الشخص فى كِسْرة من خبز الشعير أو قطرة من خَلّ أو شراب، أو يرغب فى ارتداء قميص من صوف أو كتان، فإنه

لا يمتلكه، فالأشياء قليلة؛ فليس لدينا مصباح، أو سكين، أو منضدة[٩٦]. ففى إحدى المناسبات صرح رابى إسماعيل (نداريم، ٩، ١٠): «الفتيات اليهوديات يتمتعن بالجمال ولكن الفقر يشوههن». وقد سأل الحاكم الرومانى رابى عقيبا ذات مرة لماذا لا يرعى الله الفقراء اليهود فى إسرائيل إن كان يحبهم (بابا باترا، ١٠ أ)؛ وكان سؤاله فى الغالب نابعًا من الأحوال الحقيقيه فى يهودا[٩٧]. ويرتبط بذلك ما ذكر فى بارايثا[٩٨] من أن الأذى الذى يصيب العائلة نتيجة لدفن القريب المتوفى كان أشدّ من الضرر الناجم عن موته، ولذا فإن البعض كانوا يتركون المتوفى ويهربون، حتى أعرب ربان جمليئيل عن رغبته فى أن يُكفَّن بالكتان عند دفنه فاقتدى به الجميع. وعلى الرغم من أن بعض العلماء ينسبون التصرف السابق إلى ربان جمليئيل الأول (المعروف بجمليئيل الشيخ) فى ما بين عامى ٣٠ و ٥٠، فإن الاسم الذى لم يكن يوصف بالعجوز والفقير، كان المقصود به هو ربان جمليئيل الثانى (المعروف بـ ربّان وحسب). وكانت إعالة طلاب مدرسة جامنيا الفقراء (سِفْرِى، التثنية، ١٦، وهورايوت، ١٠ أ، ب) تقع على عاتق العلماء الأغنياء مثل رابى طرفون (ص ٨٨) ونِحُونيا بن حاكناه (مجيلوث، ٢٨ أ). وفى بعض الأوقات كان يتم دعوتهم للعشاء بواسطة قادتهم (دِيرِخ إرِص، ٧). كما كان يتم ـ فى بعض الأحيان ـ إعانتهم بجمع الأموال بواسطة العلماء الكبار الذين لا يمانعون فى السفر لمدن بعيدة للقيام بذلك (أورشليمى، هورايوت، ٣، ٤٨ أ، ٤٤)، إضافة إلى تبرعات أغنياء اليهود. وفى تعليق مميّز لشخصيته قال ناحوم جيمزو Nahum of Gimzo: إن السبب فى طول عمره هو أنه لم يقبل الهدايا قط (مجِيلّوث ٢٨ أ).

٥. يمكننا بثقه أن نفترض أن ملاك الأراضى اليهود فى يهودا عملوا بالجد نفسه الذى كانوا يعملون به قبل الحرب، لأن الضرائب ارتفعت نتيجة للثورة ولأن الحياة كانت أصعب تحت الحكم الرومانى. وسمعنا فى وقت مبكر جدًّا عن وجود عمل فى الحقول[٩٩]. ولم تخبرنا الوثائق القليلة عن امتلاك اليهود لحيوانات تعينهم على الزراعة مثل البقر والحمير. ولا نستطيع أن نستثنى رابى إليعازر بن عزارياه الذى كان يمتلك قطعانًا كبيرة من ذلك الأمر. أضف إلى ذلك المرات التى ذكرت فيها العلاقة بين ما كان

يتم دفعه للرهبان والبقر والماشية. ومن ذلك سماح الربانيين لإيلا Ela فى جامنيا بأن يتقاضى أجرًا يساوى ٤ حمير عند فحص المولود الأول للخروف أو الماعز، و ٦ حمير للعجل، ولا يؤثر فى هذه القيمة وجود أو عدم وجود عيب (بكوريم، ٤، ٥). وحدث ذلك مع رابى صادوق (بكوريم، ٣٦ أ، براخوت، ٢٧ ب)؛ وربان جمليئيل أيضًا قام بمعاينة حيوان كان فكه السفلى أكبر من فكه العلوى، وصُرح بأن هذا الشذوذ يعتبر عيبًا (بكوريم، ٦، ٩). وجدث أمر مشابه بوجود عيب فى حيوان آخر فى منزل مناحم، واختلف رابى عقيبا مع رابى يوحنان بن نورى حول ذلك الأمر (٦، ٦، ب. ٤٠ أ توسفتا، ٤، ٨). وصفت بارايثا (سينهدرين، ٣٣ أ) حال أخرى حدثت فى المنزل نفسه سالف الذكر؛ فقد اعتبر رابى طرفون أن إحدى البقرات غير مناسبة للأكل لأنها دون رحم وألقاها للكلاب؛ وحينما رُفع الأمر إلى المعلمين فى جامنيا، قال الطبيب ثيودوس Theodos إنه لم يحدث أن غادرت الإسكندريه بقرة أو أنثى خنزير دون نزع رحمها أولًا لمنعها من الإنجاب (٤، ٤). وحدث أن نفقت بقرة فى يوم مقدس وقام رابى طرفون بطرح سؤال على المدرسة عن كون التخلص من الجثة مسموحًا به، وعن رسوم الكهنة التى تأثرت (فصاحيم ٣، ٥). وتأكدنا من أن ربان جمليئيل كان يمتلك ماشية لأن ابنه شمعون قال: «كنا نستثير غريزة الأمومة عند الحيوانات الخالية من الأمراض فى الأيام المقدسة». قام الراب شمعون من تِيمْنَه R. Simeon of Timnah بذبح عجل فى يوم مقدس لكى يسترضى فرقة من الجنود (توسفتا، فصاحيم، ٢، ٦، ب. ٢١ أ). ويرتبط بها يقوله آبّا شاءول Abba Saul (توسفتا، شابّات، ٩، ٢١، يبّام، ١١٤ أ): «كنا نحلب الحيوانات الصحيحة الطاهرة فى الأيام المقدسه». ومن الجدير بالذكر أن الربّان الغنى جمليئيل كان يمتلك من الأبقار ما يكفى فقط لأغراض العمل فى حقوله؛ لأنه عندما كان يجرى الإعداد لوليمة زفاف ابنه اضطر إلى شراء بعض الأبقار من سوق إيماءوس (حولين، ٩١ ب، وروايات أخرة)(١٠٠).

ويجب عدم نسيان أن أتباع رابى إليعيزر سألوه عن إمكانية تربية الخراف أو الماعز، وأن إجابته كانت تحمل بعض المراوغة (توسفتا، يبّام، ٣، ٤)، بينما أجاب ربان جمليئيل

عن السؤال نفسه بالإيجاب[١٠١]. وربما كان رابى إليعيزر الشمانِى R. Elizer the Shammqiite، الذى يتبع مدرسة شَمّاى، غير قادر حتى على الإباحة بشكل مؤقت على الرغم من تغير الأحوال، بينما قام ربان جمليئيل الهِلِّيلى R. Gamaliel the Hillelite، (الذى يتبع مدرسة هِلّيل) بذلك دون تردد. ولا يمكن أن نعتبر أن عدم ذكر أى من الأحبار أو أصحاب الأراضى السالف ذكرهم للقطعان هو من قبيل المصادفة؛ ومن الأمور التنويرية أيضًا أنه فى عمليات إحصاء البضائع والممتلكات فى منزل أحد مزارعى يهودا الأثرياء فى بارايثا، شابّات ١٢٧ ب، ذُكرت كلمة قطعان ولم يذكر أنها قطعان من الحيوانات من النوع نفسه، مما يتطابق تمامًا مع رابى إليعيزر المقصود بهذه الكلمات (ص ٩٠، ملحوظة ٨٣). ولقد حاول البروفيسور كراوس Professor Krauss[١٠٢] بكل وسيلة أن يجادل بشأن الحقيقة التى يوحى بها السؤال المطروح على رابى إليعيزر، وربان جمليئيل وأن يبين أن منع تربية الخراف والماعز كان مجرد مسألة نظرية؛ ولكن الجدل لايستطيع أن يزيل ما تقرره الحقائق. وعلى الرغم من أننا قد نستطيع أن نشير إلى حالات لتربية الخراف[١٠٣]، فإنه يتعين علينا أن نأخذ فى الحسبان أن الحبر جمليئيل كان قد صرح بذلك، وأن إيلا Ela، وهو مَن كان يفحص الخراف والماعز المولودة حديثًا بحثًا عن العيوب فعل الشىء نفسه فى جامنيا. وربما تواجد بعض المزارعين فى يهودا ممّن قاموا بتربية القطعان حتى من قبل تصريح ربان جمليئيل بفعل ذلك؛ لكن ذلك لا يعدّ دليلًا ضد وجود التحريم، حيث إننا لم نر إشارة إلى رعاة القطعان إلا بشكل عارض مع رابى طرفون (عيروبين، ٤٥ أ)، لكن الرعاة لم يذكروا[١٠٤]. وحقيقة أن منع تربية القطعان ارتبط بقطع الأشجار المثمرة يوحى بوجود علاقه بين الأمرين. تمامًا كما أن حماية الأشجار المزروعة حديثًا التى أوجب زراعتها التدمير الذى أصاب البلد من الرومان قد أوحى بمنع تربية الحيوانات وخاصة الماعز[١٠٥].

٦. كان نجاح عمليات الزراعة يعتمد بشكل كبير على هطول المطر فى الوقت المناسب. وقال رابى شِمْعون بن جمليئيل نقلًا عن رابى يوشع: «منذ يوم دمار الهيكل لم نشهد يومًا غير ملعون، والندى لم يسقط جالبًا البركات، وقد زال طعم المنتجات المميز».

وعلم رابى يوشع خلال السنوات التى سبقت دمار القدس، وعلى الرغم من أن مرارة الفواكه ربما كان سببها إلى حد بعيد هو المزاج المتعكر لليهود، فمن المؤكد أنه قد لاحظ بعض التغير فى المنتجات[١٠٦]. وقد قال رابى إليعيزار بارتا R. Eleazar b. Parta الذى كان حيًّا قبل عام ١٣٥م فى بارايتا (تعنيت، ١٩ ب): «لقد أصبحت الأمطار فى العالم غير كافية منذ يوم دمار الهيكل؛ هناك سنوات تكون فيها الأمطار غزيرة، وأخرى تكون فيها شحيحة جدًّا، وأحيانًا تأتى فى موعدها، وأحيانًا أخرى تأتى فى غير موسمها: وقام صموئيل الصغير Samuel the Young أحد أعضاء المدرسة فى جامنيا، بتنظيم صيام عام فى مناسبتين، وذلك استسقاءً للمطر (تعنيت، ٢٥ ب)؛ ونتيجة للجفاف، فى ليدا أمرت السلطات بالصيام فى عيد الحانوكاه Hanukka، لكن رابى إليعيزر ورابى يوشع رفضا الاعتراف بذلك[١٠٧]. قام رابى إليعيزر ورابى عقيبا بتنظيم صيام عام فسقط المطر (تعنيت، ٢٥ ب، أورشليمى، ٣، ٦٦ ج، ٧٦)؛ وفى إحدى المرات حينما هطل المطر قبل الظهر بعد صيام عام فى ليدا سمح رابى طرفون للناس بأن يذهبوا لتناول الطعام والشراب وأن يحصلوا على عطلة (تعنيت، ٣، ٩). وفى عام من أعوام الجفاف قام رابى طرفون بخطبة عدد من النساء لكى يتعيشن من مخصصاته ككاهن (توسفتا، كتوبوت، ٥، ١، أورشليمى، يبّام، ٤، ٦ ب، ٥٩)؛ وفى عام مماثل قام يوشع بن رابى عقيبا بعمل اتفاق مع زوجه الغنية (توسفتا، كتوبوت، ٤، ٧، أورشليمى، ٥، ٢٩ د، ٢٥)[١٠٨]. كان الجفاف يتسبب فى كثير من المجاعات والوفيات؛ وحينما قام رابى إليعيزر فى اجتماع عام للصيام بالدعاء طلبًا للمطر، وعلى الرغم من كثرة الصائمين فإن دعواته لم تستجب، فخاطب الجمع قائلًا: «هل قمتم بإعداد قبوركم (تعنيت، ٢٥ ب)؟» كانت الأراضى تتميز بالخصوبة، وخاصة فى المقاطعة الغربية من يهودا. يقول رابى يهودا وهو من مواليد الجليل ودرس فى مدارس ليدا، وجامنيا، وبنى باراق (بابا باترا، ١٢٢ أ): «السآه se'ah (كَيْلةٌ قديمة تُقدَّر بـ ١٣,٥ لترًا تقريبًا) التى تنتجها الأرض فى يهودا تساوى خمسة أمثال السآه مما تنتجه أرض الجليل». ويقول زميله رابى يوسى من سيفوريس R. Jose of Sepphoris فى بارايتا (كتوبوت، ١١٢ أ): «السآه الناتجة عن حقل فى يهودا تساوى

خمس سآات، واحدة من الدقيق الفاخر، وواحدة من النخالة، وواحدة من النخالة الخشنة، وواحدة من فطر عيش الغراب»(١٠٩). ويحكى رابى يعقوب بن دوسيثاى R. Jacob b. Dosithai (كتوبوت، ٣ ب، أسفلا) أنه سار من ليدا إلى عونو فى الصباح الباكر لأحد الأيام، وكان عسل التين يصل إلى كاحل قدميه(١١٠). وكانت منتجات الحقول فى السنوات الاعتيادية كافية ـ على ما يبدو ـ لتوفير احتياجات الناس على الرغم من الضرائب المرتفعة(١١١). ونظرًا لعدم امتلاك كثيرين للأراضى، فكانوا مضطرين لشراء المؤن من السوق؛ وعلمنا بأن رابى إليعزار بن عزارياه كان يتاجر فى النبيذ والزيت لسنوات كثيرة (بابا باترا، ٩١، أ، توسفتا، عبودا زاراه، ٤، ١)، أما بالنسبة إلى التصدير فكل ما سمعناه هو حوار بين الراب يهودا بن باتيرا R. Jehudah b. Bethera ومعلم آخر أن بويتوس بن زونين Boehtos b. Zonen قد أحضر تينًا مجففًا بالسفن من الخارج (عبودا زاراه، ٥، ٢)، والغالب أن ذلك حدث فى أحد أعوام الجفاف.

٧. فى إشارة عابرة قد تكون مهمة إلى طعام اليهود فى تلك الفتره قال رابى إليعزر بن عزارياه فى عبارة رويت بطريقتين، فى الأولى يوصى بطريقة للأكل تتوافق مع موارد الشخص (توسفتا، عراكين، ٤، ٢٧): «من يمتلك ١٠ ماناه Manah (اسم عملة قديمة) يستطيع أن يأكل الخضروات المغلية يوميًا؛ وإن كان يمتلك ٢٠ ماناه يستطيع أن يأكل الخضروات نفسها مغلية ومطبوخة؛ وإن كان يمتلك ٥٠ ماناه يمكنه أن يشترى رطلًا من اللحم كل يوم جمعة؛ وإن كان يمتلك ١٠٠ ماناه يمكنه الحصول على رطل من اللحم يوميًا». فى الرواية الأخرى (حولين، ٨٤ أ) تختلف الكلمات: «من يمتلك ١ ماناه يمكنه شراء رطل من الخضر لطنجرته، وإن امتلك ١٠ ماناه يشترى رطلًا من السمك لطنجرته، وإن امتلك ٥٠ ماناه يشترى رطلًا من اللحم لطنجرته، وإن امتلك ١٠٠ ماناه يمكنه وضع قدر من اللحم كل يوم على النار». والاختلاف لا ينبع فقط من اختلاف التقاليد ولكنه ينبع من اختلاف الأماكن فى فلسطين على ما يبدو، وهو الأمر الذى لا يمكن التحقق منه هنا. وأكل تلاميذ رابى طرفون من البنجر الخاص به، وكانوا يأكلونه دون طهو مع الملح أو من دونه (نداريم، ٤٩ ب)، وكانوا يأكلون أحيانًا اللحم

مع البيض؛ لأن رابى يهودا يقول (نداريم، ٦، ٦) إنهم فى البارايثا نداريم، ٥٢ ب، أنه فى إحدى المرات نذر ألا يأكل اللحم، ومنعهم رابى طرفون - أو منعه هو- من أكل البيض حتى إن كان مغليًا مع اللحم. معرفة سبب ذلك النذر قد يكون مثيرًا للاهتمام ولكنه غير مذكور. وكما أوضحنا من قبل (ص.٩٤)، فإن ربان جمليئيل اضطر إلى الذهاب إلى سوق إيماوس لشراء ماشية لإعداد وليمة عرس ابنه (حولين، ٩١ ب) لأن أكل اللحم كان يعد تعبيرًا عن البهجة؛ ويخبرنا رابى يوسى (بكوريم، ٤٠ أ، توسفتا، ٤، ٨) أنه تم ذبح بقرة فى منزل شخص يدعى مناحم ولكنه لم يشر إلى وجود مناسبة لذلك. وفى منزل ربان جمليئيل تمت الإشارة إلى كثير من أصناف الأطعمة اليونانية (توسفتا، فصاحيم، ٢، ١٦؛ أورشليمى، ٢، ٦١ د، ١٨)، التى كان يضاف إليها الفلفل؛ ولكن وجود كميات كبيرة من العدس كان أمرًا معتادًا فى منزله حتى فى الاحتفالات (فصاحيم، ١٤ ب، توسفتا، ١، ٢٢)، وحدث أيضًا أن تم إحضار السمك فى إحدى المرات إلى منزل ربان جمليئيل (فصاحيم، ٣، ٢). وقام طباخ يعمل لدى آكيلاس المتهود بتوجيه سؤال يتعلق بسفر اللاويين إلى مدرسة ربان جمليئيل (توسفتا، كيليم، ٣، ٢، ٤) وذلك لأن آكيلاس كان يحافظ على أن يكون طعامه متوافقًا (طاهرًا) بشكل كبير مع ما جاء بسفر اللاويين (توسفتا، حجيجاه، ٣، ٣). وفى رحلات رابى يوشع حينما كان يقيم فى مسكن مؤقت كان يعيش على الفاصوليا (عيروبين، ٥٣ ب)، أما المعلمون الآخرون فكانوا يعيشون على الخضراوات. وبقدر ما تتيح لنا الملحوظات النادرة يمكننا أن نحكم أن النبيذ كان نادرًا مثل اللحم. وقد قام رابى عقيبا فى حفل زواج ابنه بتقديم النبيذ المجانى لضيوفه (توسفتا، شابّات، ٧، ٩؛ ب. ٦٧ ب، أورشليمى، براخوت، ٦، ١٠ د، ٥٨)، لأن ذلك كان من العادات المتبعة فى حفلات الزواج (משתה: وليمة. قيدوشيم، ٣٢ ب، سِفْرِى، التثنية، ٣٨). أما فى بيوت الأغنياء فقد كان وجود النبيذ أمرًا أكثر اعتيادًا (סעודה: وجبة. براخوت، ٨، ١ ff، وأورشليمى، ٦، ١٠ ج، ٧٦ ff)، ولذلك كان ربان جمليئيل ورفاقه يتناولون النبيذ فى طريقهم من آكّو/ عكّو/ عكّا Akko إلى إكديبا

Ekdippa (عيروبين، ٦٤ ب، وروايات أخرى). كان الخبز يصنع من القمح؛ أما الشعير كطعام للزوجات فقد سَمَح به رابى إسماعيل بحسب رابى يوسى، أما فى عيد الفصح فقد كان يتم طهو أنواع فاخرة من الفطير، مثلما قام الراب عقيبا فى عيد الفصح حينما أعد فطيرة لرابى إليعيزر، ولرابى يوشع ممزوجة بالزيت والعسل (فصاحيم، ٣٦ أ). وبما أن رابى يوشع، الذى كان تابعًا لرابى عقيبا كان طحانًا للبرغل (عيروبين، ٢١ ب) فمن المؤكد أن البرغل كان طعامًا شائعًا.

كل الأطعمة التى سبق ذكرها كانت فى أغلب الأحوال مأخوذة من الحقل الخاص بالشخص ولم تكن تتطلب دفعَ أموال. أما من كانوا مجبرين على شراء المؤن فقد كان عليهم أولًا أن يكسبوا بعض الأموال. وكان ربان جمليئيل يوظف اليهود كعمال (ص ٩٠)، ومن المؤكد أنه كان يدفع لهم المال إلى جانب إطعامهم. ولا توجد أدلة واضحة تقريبًا على وجود تجارة، على الرغم من حتمية وجود بقالين وخبّازين. أما رابى إليعازار بن عزارياه فكان يتاجر فى النبيذ والزيت (بابا باترا، ٩١ أ، توسفتا، عبوداه زاراه، ٤، ١)؛ أما رابى يهودا فكان خبّازًا، وقد تم ذكر حوانيت الفرانين فى توسفتا، (أُهيل، ١٨، ١٨؛ يدايم، ١١، ١٦)، وكان يوشع طحانًا للبرغل (عيروبين، ٢١ ب). كان فى ليدا تجار يبيعون بضائعهم بأسعار عالية (بابا مصيعاه، ٤، ٣)، وجماعة من اليهود العاملين فى النسيج وفى المعادن (ناذير، ٥٢ أ، وروايات أخرى). وترك رابى يوشيا دراسته وانخرط فى عالم الأعمال مما جلب عليه اللوم من زميله رابى ماتيا R. Matthia (Arn, l, la)، أما رابى عقيبا فيبدو أن عمله كان مرتبطًا بعمليات الشحن بالسفن (نداريم، ٥٠ أ، ب). وأما رابى يوخنان فكان صانعًا للصنادل (سفرى، التثنية، ٨٠، مدراش تنائيم، ٥٨)، وأما يهودا فكان صانعًا للعطور (حولين، ٥٥ ب، وروايات أخرى)؛ وشمعون كان تاجر قطن؛ وأما رابى إسماعيل فكان كاتبًا للتوراة (سوطاه، ٢٠ أ)؛ وكان إليعيزار كاتبًا (حولين، ٥٥ ب)، وسنجد المزيد مرتبطًا بعزل ربان جمليئيل (أورشليمى، براخوت، ٤، ٧ د، ٢٣)[١١٢].

٨. وكما يحدث دائمًا بعد الكوارث الكبيرة فقد كان مزاج اليهود متسمًا باليأس. ولم يكن ذلك فقط فى الفترة التالية لتدمير الهيكل والدولة، فقد قرر بعض الرجال نتيجة لغياب المقدسات أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن شرب النبيذ؛ مما اضطر رابى يوشع أن يقنعهم بالعدول عن ذلك القرار (بابا باترا، ٦٠ ب، توسفتا، سوطاه، ١٥، ١٠١)[١١٣]. ومثال آخر لذلك هو حينما أشار مؤلف كتاب نهاية العالم لباروخ Apocalypse of Baruch إلى اليأس الذى أصاب القادة الدينيين وقسم من الشعب. وفى وقت لاحق حينما راعت إحدى السلطات المهمة مشاعر الناس بأن أضافت بعض مظاهر الحداد إلى المناسبات السعيدة، وظل هذا المزاج سائدًا؛ فقد ذكرت المشنا، سوطاه، ٩، ١٤: فى حرب فيسبازيان تم إصدار حكم يتعلق بإكليل الزهور الخاص بالعرسان وبالطبلة (ب، ٤٩ ب، أورشليمى، ٩، ٢٤ ج، ٤)[١١٤]؛ وذكر أيضًا فى توسفتا، سوطاه، ١٥، ٧،: منذ توقف السيندريون توقف الغناء فى قاعة الاحتفالات. وصحيح كما عرفنا أن كتاب الأناشيد الدينية book of Canticles كان يُغنَّى كأغنية عادية فى الأعياد، وقام رابى عقيبا بانتقاد ذلك بشدة[١١٥]، لكن الناس الذين كانوا يحتفلون بهذا الأسلوب لم يكونوا متفقين مع باقى الناس فى هذا الأمر. وكان أحد الأحبار اقترح بعض الأشياء العفوية للتذكير بفقد أورشليم وغالبًا هو رابى يوشع: «قد يتمكن الشخص من تبييض جدران منزله ويترك بقعة صغيرة غير مدهونة للتذكير بأورشليم؛ قد يقوم الشخص بإعداد كل ما يلزم للعشاء ويترك شيئًا واحدًا للتذكير بأورشليم، قد تقوم امرأة بتجميل نفسها ولا ترتدى حلية واحدة للتذكير بأورشليم[١١٦]. الترقب الدقيق ليوم التاسع من آب وهو يوم تدمير القدس[١١٧]، البكاء من أجل الهيكل (Threni r.، 1، 2; IV Ezra 9، 38 ff.)، إدراج دعاء خاص لإعادة إصلاح المدينة المقدسة فى صلوات البركة benedections الثمانية عشر[١١٨]، كل هذه الأشياء تبين رغبات الناس وسعى الحاخامات لتقوية أمل اليهود فى إعادة بناء أورشليم والهيكل.

٩. وفى الختام يجب ذكر بضع كلمات عن حياة المرأة ووضعها فى يهودا بين عامى ٧٠ و ١٣٥. ومما يوحى بالفقر المدقع هو النقاش العجيب عما إذا كان المرء مجبرًا

قانونيًا على المحافظة على أطفاله الصغار. وقد صرح رابى إليعيزر بأن قيام الشخص بإطعام أبنائه وبناته الصغار هو عمل جيد (كتوبوت، ٥٠ أ)، بينما قام رابى إليعيزار بن عزارياه فى حضور مجموعة من الحاخامات فى جامنيا بسنّ قانون ينص على أن الفتيات الصغيرات لا يستطعن مطالبة أهلهن بالإنفاق عليهن (كتوبوت، ٤، ٦). وحينما امتنع أحد الرجال عن تزويج ابنة أخيه التى كانت دميمة الخِلقة، قال رابى إسماعيل أن كل الفتيات اليهوديات ذكيات ولكن الفقر طبعهنّ بالدمامة (نداريم، ٩، ١٠). كل الرجال متزوجون، وكان شمعون بن عزّاى Simeon b. 'Azzai استثناء مدانًا من قبل نفسه ومن رابى إليعيزر[١١٩]. وكانت القاعدة أن تتزوج الفتيات بعد وصولهن لسن البلوغ (فصاحيم، ١١٢ أ، ب) وبعد ذلك أيضًا، ولكننا وجدنا أيضًا حال لفتاة صغيرة متزوجة من رجل، مثلما حدث فى حال ابن رابى إسماعيل (أورشليمى، يبّام، ١٣، ١٣ ج، ١٩، ونيدّاه، ٥٢ أ)، وحال أخرى تم عرضها أمام رابى يهودا بن بابا R. Jehudah b. Baba (توسفتا، يبّام، ١٣، ٥). قام رابى إليعيزر بالزواج من ابنة أخيه اليتيمة وعاشت فى منزله إلى أن وصلت إلى سن البلوغ (ARN، XVI، ٣٢a؛ وأورشليمى، يبّام، ١٣، ١٣ ج، ٦٠، قبل هذا التوقيت). كان زواج الرجل من ابنة أخيه أمرًا محمودًا وممارسًا، ومن الذين فعلوا ذلك عبّا Abba' الذى تزوج ابنة ربان جمليئيل وتزوج ابنة أخيه أيضًا (يبّام، ١٥ أ)، وكان هو الشخص الوحيد الذى عرفنا أنه تزوج من امرأتين[١٢٠].

حينما توفت زوج رابى طرفون طلب من أختها فى المقابر أن تعتنى بأطفاله[١٢١]، وقام بخطبتها. وفى إحدى المرات حينما شاهد موكب زفاف يمر من أمام مدرسته، توقف عن التدريس وأخذ العروس إلى منزله وطلب من أمّه وزوجه أن يحمماها ويمسحاها بالزيت ثم يجملاها، ثم قام بالرقص أمامها وأخذها إلى زوجها (ARN, XLI, 67a). وقام رابى إسماعيل بإقناع أحد الرجال أن يتزوج من ابنة أخيه الفقيرة، وقامت أم رابى بتزينها للزواج (نداريم، ٩، ١٠). لم يكن لأى من تلك الفتيات دوطه، ولكننا رأينا الزوج الثريّة لابن رابى عقيبا التى كانت تنفق عليه لمواصلة دراسته (توسفتا، كتوبوت، ٤، ٧، وروايات أخرى). وزوج رابى إليعيزر، وهى أخت ربان جمليئيل. وفى

أحد أعوام القحط قام رابى طرفون بخطبة عدد من النساء لكى يتعيشن من مستحقاته ككاهن (توسفتا، كتوبوت، ٥، ١، أورشليمى، يبّام، ٤، ٦ ب، ٥٩). كان على الزوج أن يكتب لزوجه مؤخرًا يبلغ ٢٠٠ زوز Zuz على الأقل تدفع لها فى حال الطلاق أو موته، وكانت هذه الوثيقة لحماية الزوج من نزوات زوجها (نداريم، ٩، ٥)، وأيضًا تجعل تخلصّ الزوج المسكين من الزوج المتجبرة أمرًا مستحيلًا (التكوين ربّا، ١٧، ٣). قام ابن رابى يهودا الخبّاز R. Jehudah the baker الذى تزوج ابنة عمه بوهب كل أملاكه لها؛ ولكنها حينما طالب دائنوه بأموالهم كان عليها أن تدفع الدين، بل وخسرت مؤخر صداقها أيضًا (بابا باترا، ١٣٢ أ)[١٢٢]. كان على المرأة المتزوجة أن تغطى رأسها عند سيرها فى الطريق، وقد كان كشف رأسها يعد جريمة كبيرة؛ وقد قام رابى عقيبا بتغريم رجل قام بفعل ذلك بغرامة باهظة (بابا قاما، ٨، ٦). وكانت النسوة يجتمعن فى الليالى المقمرة، وبينما يقمن بغزل الخيوط كن يتحدثن عن آخر المستجدات بين عائلات المنطقة (جيطين، ٨٩ أ)؛ وكان من أقوال رابى عقيبا: «إنه إن تحدثن بأشياء شائنة عن امرأة متزوجة فيجب تطليقها». ويقول رابى يوشع (سوطاه، ٦، ١): «إن اختلت امرأة متزوجة برجل آخر وتحدث عنها النساء اللائى يغزلن فى نور القمر يجب أن تطلق» (انظر: سوطاه، ٦ ب، أسفلا)، وقد احتجَّ رابى يوحنّان بن نورى بشدة على اعتبار ذلك دليلًا. وبخلاف ذلك كنا نجد زوجات وأمهات الأحبار وأمهاتهم فى مناقشات مع الأحبار الآخرين. مثل إمّا شالوم Imma Shalom زوج رابى آليعيزر (نداريم، ٢٠ ب) وأم رابى إسماعيل ورابى طرفون[١٢٣]. وكانت النسوة يأتين إلى المدارس ليوجهن مختلف أنواع الأسئلة الدينية[١٢٤]، وكان رابى إسماعيل ورابى إليعيزر يطلبون من أم الأول وزوج الثانى أن يقمن بفحص الفتيات للتأكد من وجود علامات البلوغ (توسفتا، بيدّاه، ٦، ٨). وقد قامت امرأة متعلمة فى إحدى المرات بسؤال رابى إليعيزر سؤالًا عن تناقض موجود فى التوراة وكانت إجابته: «إن حكمة المرأة تنحصر فى عصا المغزل»؛ وفى موقف مماثل كانت إجابته: «من الأفضل أن تحرق كلمات التوراة على أن تعطى لامرأة»[١٢٥]. وكان دائمًا يحظر تعليم التوراة للفتيات (سوطاه، ٢، ٤). ولم يكن رابى

يوشع يمتلك رأيًا إيجابيًا عن النساء[١٢٦]: تشعر المرأة بمزيد من الإشباع عند الحصول على مقدار ملء كَفّ kabh من الطعام مصحوبًا بالجماع عن الحصول على تسعة مقادير ملء كَفّ من الطعام وندرة الجماع: المرأة التى لا تحصل على الجماع هى أحد الأشياء المدمرة للعالم[١٢٧]. وكلما كان بابوس بن يهودا Pappos b. Jehudah يغادر منزله كان يغلقه على زوجته حتى لا تتحدث مع أحد؛ ولكن هذا الأمر تم وصفه بأنه استثناء وأنه أمر خاطئ[١٢٨]. وكان من واجبات الزوجة فى منزلها أن تعتنى بطلبات المنزل، وكان عليها أن تعتنى بأطفالها (أورشليمى، يبّام، ٤، ٦ ب، ٣٧). وحينما يكون لديها وقت فراغ كانت تقوم بالغزل (كتوبوت، ٥، ٥)؛ وعلمنا بأن النساء كنّ يقمن ببيع الصوف للتجار (بابا قاما، ١٠، ٩، ب. ١١٩ أ). أما عن الأطفال فلم تصلنا أخبار كثيرة، سمعنا فقط عن وفاة عدد من الرجال صغيرى السن، منهم ابن رابى يوحنان بن زكاى بعد أن أصبح من العلماء (ARN, XIV, 29b)، ومنهم أبناء رابى إسماعيل (موعيد قاطان، ٢٨ ب)، وابن رابى عقيبا (سماحوت، ٨، موعيد قاطان ٢١ ب)[١٢٩]. كان رابى طرفون أو رابى عقيبا يقومان عشيّة عيد الفصح بتقديم الحلوى للأطفال (أورشليمى، فصاحيم، ١٠، ٣٧ ب، ٧٥، ب. ١٠٩ أ). وسمحت بارايثا مجهولة (يبّاموت، ٦٢ ب) بالتعرف على المبادئ التى يستخدمها المعلمون فى منازلهم: لمن يحب زوجته مثلما يحب نفسه، ولمن يكرمها أكثر من نفسه ويرشد أبناءه وبناته إلى الطريق القويم، ولمن يزوجهن فور بلوغهن، فنعم العمل (٥، ٢٤).

ج. الوضع السياسى فى يهودا ولدى الرومان

١. على الرغم من أن القسم الأكبر من يهودا قد سَلِم من كارثة عام ٧٠، فإنها لم تنج من الشرور التى تصاحب الحروب الكبيرة؛ فتزايد عدد الخارجين على القانون واللصوص مما زاد من صعوبة الإصلاح والتعافى. ولم يقتصر نشاطهم على الجليل فقط؛ فقد انضم أحد أبناء رابى حانينا بن ترادیون R. Haninah b. Teradjon من سخنين

إلى اللصوص وقتلوه فى النهاية باعتباره خائنًا لهم (Semah., XII, Threni, Sikhnin r., 3, 16)، ولكن معاناة يهودا منهم كانت الأكبر، لأن الحروب تتالت هناك. وقد التقى رابى عقيبا خلال الفترة التى كان يقيم فيها فى بابل وفى فترة حياة ربان جمليئيل مع نحميا من بيت دلى Beth-Deli فى نهاردعه. وكان محور الحديث مسألة العثور على شاهد عيان ليشهد على وفاة رجل، وأحال نحميا رابى عقيبا إلى حقيقة أن يهودا كانت موبوءة بغارات العصابات (يباموت، ١٦، ٧). وحدث أن تعرض رابى طرفون لخطر يهدد حياته فى منطقة مجاورة لليدا، وطبقًا لقواعد أحكام شَمّاى قام بالتوقف فى الطريق لقراءة أحد الأدعية (براخوت، ١، ٣). وأخبر أحد الرجال رابى طرفون عن أنه وأحد أصدقائه كانت تلاحقهم إحدى العصابات، وقام الصديق بكسر فرع من شجرة زيتون ليتسلح به، وكان ذلك سببًا فى عودة العصابة وأصيب الصديق ومات[١٣٠]. ويتحدث رابى يهودا عن موقف مشابه [١٣١] حين اعترف أحد اللصوص قبل إعدامه فى مازاجا Mazaga (قيسارية) فى كابادوكيا Cappadocia بقيامه بقتل شمعون بن كوهين Simeon b. Kohen عند دخول ليدا؛ وبناء على هذا الدليل تم السماح لأرملة شمعون بالزواج. وتظهر شخصية من أخبر أن هذه القضية قد حدثت فى ليدا أو فى جامنيا؛ وذلك لأن رابى عقيبا سبق أن أقام فى مازاجا[١٣٢]، وربما كان عرض هذا الاعتراف فى يهودا أمام المدارس. وقام رابى يوشع بوصف دعاء قصير يستخدم عند الوقوع فى خطر (براخوت، ٤، ٤) ولو أنه حين دعا بذلك الدعاء كان الغرض هو طلب العون لما بقى فى الأمة مخالف בכל פרשת העבור، وتم تعريف الخطر فى رواية أخرى (براخوت، ٢٩ ب، توسفتا، ٣، ٧) على أنه مجموعة من الوحوش أو اللصوص[١٣٣]. وكان بعضهم من اليهود مثل أولئك الذين التقوا تابعى رابى عقيبا فى طريقهم إلى إكديبّا Ekdippa (عبوداه زاراه، ٢٥ ب). وضحيح أن أغلب هذه الحالات من السرقات والسارقين فى العصر الرومانى فى يهودا يحتمل أنها كانت تنتمى إلى فترة اضطراب واحدة، وهى فترة حرب كويتوس Quietus فى العام ١١٦، حينما تسببت حركة ثورية ومحاكمات أقامها الرومان فى اندلاع الاضطرابات فى البلاد[١٣٤].

٢ ـ من المؤكد أن القوة الرومانية فى الولاية التى تم إخضاعها حديثًا تم توزيعها منذ عام ٧٠ فى أرجاء البلد (انظر حروب، ٧، ٦، ١)، ويجب أن نتوقع أنها كانت تستطيع إن أرادت أن تصل إلى اللصوص القريبين من مدينة ليدا المهمة بسهولة. على الرغم من عدم توافر أدلة عن أماكن الحاميات وإن كانت كثيرة أو قليلة فإن ليدا من دون شك كانت إحدى أماكن وجودها[١٣٥]. وكان رابى يوحنان بن زكّاى قد تناقش مع مسئول رومانى اسمه أنتونينوس هيجمون Antoninus hegemon (أورشليمى، سنهدرين، ١، ١٩ ج، ١٦، وفى ١، ١٩ د، ٣، أنتيجونوس هيجمون Antigonos hegemon، وفى ١، ١٩ ب، ١٨، أنجاتوس هيجمون Angatos hegemon، وفى العدد ربّا، ٤، ٩، هونجاتوس Hongatos، وفى بخوروت، ٥ أ، كونتراكوس الحاكم Kontrakos the ruler[١٣٦]، وفى سفرى على التثنية، ٣٥١، أجنيتو شيجمون Agnito shegemon، الذى قام بتوجيه سؤال للربان جمليئيل. وليس من المؤكد أن هيجمون كان قائدًا للحامية الرومانية فى جامنيا، وما يزيد من ذلك الشك هو أن هذا الاسم لم يكن اسم أى من الحكام المعروفين، وأنه لم يتم العثور على أى اسم يونانى أو رومانى يتطابق مع المواصفات المذكورة فى المصادر العبرية[١٣٧]. وكانت الأهمية كبيرة لجامنيا عند الإدارة الرومانية نابعة من وجود مخازن الغذاء الإمبراطورية. نحن نقرأ: يقول رابى يوسى (توسفتا، دمّاى، ١، ١٣): «هذه القاعدة تنطبق على المخازن الخاصة فقط، ولكننا حينما نتناول مخازن الأباطرة فإننا نتتبع القمح إلى مصدره فى الغالب». ويقول رابى يهوذا: «إن ذلك ينطبق على حوانيت اليهود وغير اليهود، ولكننا حين نتناول مخازن اليهود والسامريين فإننا نتتبع مصدر القسم الأكبر من المحاصيل». قال الأحبار للرابى يوسى حينئذ: «بما أنك أخبرتنا أنه لم يتم اقتطاع العُشر من الذرة الذى كان موجودًا فى مخازن جامنيا قبل الحرب، وأن أغلب الذين أحضروا قمحهم إليها كانوا من السامريين، ورأينا ذلك فى مخازن فلسطين التى كان يتم إحضار القمح إليها من الخارج، مثل مخازن ريجاب Regeb، حيث كان يتم قياس كل شىء مقارنة بالذرة». وقال رابى يوشع بن كابوساى R. Joshua b. Kaposai إنه اشتق درسًا من دروس الهالاخا من القواعد

المتعلقة بمخازن جامنيا. فقد كان يتم توريد الضرائب إليها من ذلك النوع كما ذكر النص (توسفتا، دماى، ٦، ٣، ٤): من يستأجر حقلًا من أحد السامريين يعطيه الإيجار مما زرعه بعد أن يفصل العُشر ثم يقوم بالوزن فى المخزن، والوزن يتم لصالح الرومانى ويتم تسليم ذلك له. يجب ألا يقول اليهودى لغير اليهودى أو للسامرى أو لشخص لا يستحق العُشور: خذ ٢٠٠ زوز Zuzs وقم بالوزن لصالحى فى المخازن؛ ولكنه يقول له: حررنى من المخازن[١٣٨]. واستمر وجود المخازن فى جامنيا لفترة طويلة واستمر وجودهما حتى عام ٢٠٠ تقريبًا. وحينما كان رابى Rabbī ورابى يوسى يسيران فى الطريق شاهدا رجلًا غير يهودى يتقدم إليهما؛ وحينما سألهما من يكونان وما عملهما وإلى أين هما ذاهبان؛ أجاباه: «نحن يهوديان ورجال أعمال وذاهبان إلى جامنيا لشراء القمح من مخازنها»[١٣٩]. ومعنى ذلك أن أى شخص كان يمكنه شراء المحاصيل. وليس ضروريًّا أن نشير إلى أن هذه المخازن كان يديرها الضباط، كما ذكر الرومانى وذكر غيره من المسئولين، وكان يحرسها الجنود؛ وكونتاريكوس Kontarikos الذى تناقش حول مسألة مع الحبر يوحنان بن زكّاى يحتمل أنه كان رومانيًّا مسئولًا عن المخازن[١٤٠]. وقد حكى بن داما Ben– Dama لعمه رابى إسماعيل أنه شاهد فكّيه يسقطان فى حلم وكان تفسير رابى إسماعيل للحلم كالتالى: لقد قام جنديان رومانيان بالتخطيط لعمل شرير يؤذيك ولكنهما ماتا (براخوت، ٥٦ ب). ولم يتحدد المكان ولا شخصية الجنديين ولا الطريقة، وربما كانا يخططان لمصادرة أملاكه بأن يتهماه بجريمة وهمية[١٤١]، مثلما حدث لأبناء أخى رابى يوحنان بن زكّاى فى بابا باترا، ١٠ أ[١٤٢]. كانت أورشليم معسكرًا للرومان، فكانت مركزًا للقسم الأكبر من الفيلق العاشر وما يتبعه من قوات، والمؤكد أن باقى الأماكن الأخرى كان بها حاميات.

٣. ويبدو أن المراكز العسكرية الإدارية كان بها محاكم رومانية لإقامة العدل. لأن رابى طرفون[١٤٣] يقول فى جيطين، ٨٨ ب: «حيثما تجد محاكم يديرها غير اليهود حتى وإن كان حكمها مماثلًا لأحكام اليهود فيجب عليك ألا تتقدم لها». وبالمثل قام رابى إليعيزار بن عزارياه فى مخيلتا، ٢١، ١ باتخاذ موقف من التقدم لهذه المحاكم، ويشير

رابى عقيبا إلى وثائق تم صنعها فى مكاتب غير يهودية (جيطين، ١١ أ، توسفتا، ١، ٤)[١٤٤]. ويشير رابى يوحنان بن زكّاى إلى قضاة يمكن التقرب منهم بواسطة الهدايا (براخوت، ٢٨ ب). ويبدو أن ذلك يشير إلى تجربة شخصية له مع قضاة رومان فى يهودا[١٤٥]. وتشير تحذيرات رابى طرفون إلى أن اليهود كانوا يميلون للتقدم إلى تلك المحاكم، وربما كان سبب ذلك هو اقتراح المسئولين الرومان لهم بفعل ذلك، ولأن تلك المحاكم كانت منتشرة وقربها يجعلها أيسر[١٤٦]. ولم يكن اليهود الأثرياء فقط هم المنجذبون إليها ولكن الفقراء أيضًا ـ على ما يبدو ـ كانوا يتلقون العون من الرومان. لأن رابى أليعيزر أجاب على سؤال وجهه له رابى يوحنان بن زكّاى عن تفسير للكلمات: «حب العطف بالأمم هو إثم» (الأمثال، ١٤، ٣٤) بقوله: «كل مظاهر العطف التى يقوم بها غير اليهود لليهود هى إثم عليهم لأنهم يفعلون تلك الأشياء للتباهى». ويقول رابى يوشع: «هم يفعلون ذلك ليطيلوا مدة حكمهم». ويشير التفسير الأخير إلى أن المقصودين من الكلام كانوا الرومان، والذين يشير إليهم أيضًا تفسير رابى إليعيزار من موديعيم بأنهم يمارسون الإحسان فقط ليسيئوا إلينا[١٤٧]. وهكذا فإن الحبران يفترضان مقدمًا أن الرومان يعيلون اليهود بالصدقات[١٤٨]. وبهذه الطريقة وبالإقناع حاول ممثلو الإمبراطورية الرومانية وغيرهم من غير اليهود أن يستميلوا يهود يهودا. فيذكر رابى عقيبا حوارًا بين إسرائيل والشعوب جعل فيه الأخير يقول: «لماذا تموتون فداءً لله، وتقتلون من أجله؟ أنتم أذكياء وشجعان؛ تعالوا وانضموا لنا»[١٤٩].

كان للإمبراطور ممتلكات فى يهودا؛ ولم يقتصر الأمر على حصول ٨٠٠ محارب قديم على أراضى فى إيماوس بالقرب من أورشليم (حروب، ٧، ٦، ٦)، بل إنه من المؤكد أن أملاكًا أخرى كانت فى أيدى رومانية. وبغض النظر عن الجانب الأسطورى، فإن الإشارة التى بلا أساس هى الحديث عن حديقة هادريان (أورشليمى، تعنيت، ٤، ٦٩ أ، ١٨)، التى مساحتها ١٨ × ١٨ ميلًا، والتى تم تسميدها بدماء بطرس (Betthar) الذبيح، فتشير خطبة ذات طابع تعليمى جدًا لرابى يوحنان بن زكّاى إلى الحدائق الإمبراطورية. فكانت كلماته لبعض اليهود الذين كانوا يمثلون الأمة كلها: «أنتم لا تدفعون ضريبة

تساوى بيكا Peka' واحدًا للشخص من أجل الله، ولكنكم الآن تدفعون ١٥ شيقلا لحكومة أعدائكم؛ أنتم لا تقومون بإصلاح الطرق والأسواق التى يستخدمها الحجاج، ولكنكم الآن تصلحون (أبراج الحراسة) من أجل هؤلاء الذين يذهبون إلى حدائق الأباطرة[١٥٠]. وبما أن رابى يوحنان كان يخاطب كل اليهود الفلسطينيين، فمن المؤكد أن يهودا كان بها عدد غير قليل من هذه الحدائق. ويقرر شيللر Schiller[١٥١] أن الجنود الرومان المعينين فى الأقاليم الرومانية كانوا يؤدون أعمالًا شاقة فى زراعة حدائق العنب خلال فترات السلام، وكان ذلك لتوفير كميات النبيذ اللازمة للجنود. والغالب هو أن اليهود كان يتم إجبارهم على أداء أعمال مختلفة فى المزارع الإمبراطورية؛ مثلما تشير إلى ذلك المقارنة التى عقدها رابى يوحنان بين الماضى والحاضر، ففى المثال الأول كان عليهم أن يصلحوا الطرقات. وهناك أدلة توضح أن مزارع البلسم balsam فى عين جيدى كانت ممتلكات إمبراطورية وأنها كانت تزرع بواسطة الخزينة الإمبراطورية fiscus[١٥٢]، وكان البلسم يباع بواسطة الخزينة الإمبراطورية fiscus[١٥٣]. وينطبق ما سلف ذكره على أريحا، لأن بلينى Pliny فى ملحوظته عن شجيرات البلسم يقول (١٢، ٢٥، ١١٢): «Servit nunc haec ac tribute pendit cumsua gente»؛ مفترضًا أن حديقتى البلسم كان لهما الوضع السياسى نفسه، لأنه يقول (١١٣): «Seritque ninc eum fiscus»[١٥٤].

٤ . كان اليهود يرزحون تحت أعباء الضرائب الرومانية، وذلك لأنه حتى بالنسبة إلى هؤلاء الذين أعاد إليهم تيتوس وفسبازيان أراضيهم، كان يتعين عليهم أن يدفعوا الضرائب، كما ذكر يوسيفوس (Vita 76) أن الإمبراطور دوميتيان Domitia أعفاه من الضرائب المفروضة على أملاكه فى فلسطين، وكان هذا الأمر من أعظم الامتيازات التى تمنح لأى شخص[١٥٥]. فكانت قيمة الضرائب المفروضة إضافة إلى الجزية Poll-tax تختلف فى الولايات[١٥٦]، فكانت تساوى خُمس أو سُبع المحصول، وكانت تدفع فى صورة جزء من المحصول أو نقود، بحسب قيمة الحقل. أما الضرائب المساوية لخمسة عشر شيقل؛ التى كان يعنيها رابى يوحنان بن زكّاى فلم يوضح هو نوعها.

ولم نجد فى البردية المحتوية على الضرائب المفروضة على اليهود التى كتبها آرسينوى Arsinoe فى السنة الخامسة لحكم فاسبازيان(١٥٧) قيمة تعادل تلك القيمة. وعلى الرغم من أن اليهود كان لهم وضع بارز عن بقية السكان المحليين وأن الأطفال كانوا يدفعون الضريبة المفروضة على اليهود بشكل سنوى أو لكل طفل، وكانت قيمتها ٨ دراخمة drachmae و٢ أوبولوى oboloi ، إضافة إلى ١ دراخمة απαρχης، والجزية التى تجعل الإجمالى يساوى حوالى ٤٠ دراخمة، وعلى الرغم من ذلك فلم يتم العثور على أى شىء يربط بين تلك الضرائب والديدراخمة didrachma الخاصة بيهودا(١٥٨)*. وتظهر القيمة الثابتة التى ذكرها رابى يوحنان أن الضريبة لم تكن تختلف تبعًا لما تنتجه الأرض ولكنها كانت قيمة ثابتة، وربما كانت أقل ما يمكن دفعه لاستئجار أرض من الحاكم الرومانى. وكانت الضرائب التى تدفع على صورة محاصيل تورد إلى مخازن الذرة الرومانية، سنتوريون centurion (ص١٠١) فى الغالب هى الضرائب على الدخل أو الأنّونا annona (أرنونا). والعمالة التى كان يتم تسخيرها التى ذكرها رابى يوحنان عند الحديث عن بناء الأبراج يبدو أنها كانت تمتلك حقولًا، لأن أقرب كلمة لذلك تعنى الفساد، وكلمة בורגנין وجد أن هناك علاقة تربطها بالحقول، على الرغم من أن ذلك ورد فقط فى عبارات ذكرت بعد عام ١٣٥(١٥٩). إضافة إلى الضرائب السابقة فقد فرضت ضرائب على الطعام والخبز والشراب والملابس، وكانت تلك الضرائب تسمى سيلاريا cellaria(١٦٠)، وهذه الضرائب كما وصفها رابى حنينا نائب الكاهن الأكبر (ص٩٢) كانت تثقل كاهل الناس نتيجة لتفشى الفقر بعد الحرب. ويعطى ربان جمليئيل المزيد من المعلومات عن الضرائب الرومانية (ARN, XXVIII,43a): تلك الحكومة لها أربعة مصادر للدخل (من أملاكها) وهى الجمارك، والحمامات، والمسارح، والضرائب على المحاصيل(١٦١). ولكن الأشياء المذكورة عن الضرائب فى الفترة التى نتحدث عنها قليلة جدًا، وهو المذكور فى بارايثا، فى بابا قاما، ١١٣ أ: «يجب على الشخص ألا يرتدى ثيابًا من أنواع مختلطة حتى ولو كان يرتدى أسفلها عشرة أردية لكى يتهرب من الضرائب»؛ ويعترض رابى عقيبا على ذلك بقوله: «يجب ألا

يقوم الشخص بالتهرب من الضرائب»؛ أما رابى شمعون فيقول باسم رابى عقيبا: «من الممكن للشخص أن يتهرب من الضرائب»[١٦٢]. ولكن تلك المقولة نفسها مشكوك فيها؛ ولا يمكن ربط أى فقرة أخرى متعلقة بالضرائب ـ سماحوت، ١١، ٩، نداريم، ٣، ٤، توسفتا، ٢، ٢ ـ بيهودا فى الفترة السابقة لعام ١٣٥. أما حمامات الرومان العامة فليس هناك شىء محفوظ فى المصادر اليهودية عنها، على الرغم من أنه من المحتمل أن بناءها تم لخدمة الحاميات الرومانية والمسئولين؛ فقد استقر رابى إليعيزار بن عراخ فى إماوس لمائها النقى وحماماتها الجيدة (ص ٨٣. ff). والمعروف عن مسارح يهودا أقل لأن الإشارة الوحيدة فى جملة رابى نحونيا بن هاكانا (أورشليمى، براخوت، ٤، ٧ د، ٣٩) لم يعثر عليها فى رواية البارايثا الأخرى براخوت، ٢٨ ب (ص ٨٨، ملحوظة ٦٩). واحتمال قيام الرومان ببناء مسارح فى يهودا ضعيف لأن ذلك الأمر لم يتم تناوله فى الهالاخا halachic (النصوص التشريعية) ولا فى الأجادا agadic (النصوص غير التشريعية). ولا توجد أى إشارة إلى وثن أو وثنية وهى أمور كان الأحبار سيناقشوها بكل تأكيد لتوجيه المدرسة والناس[١٦٣]. ومن المؤكد أن أورشليم، وإماوس بوصفهما قاعدتين مهمتين للجيوش كانتا تحتويان على معابد رومانية مثل المدن المطلة على البحر المأهولة بغير اليهود[١٦٤]. فكان فى عكا حمّام أفروديت Aphrodite (عبوداه زاراه، ٣، ٤)، وكانت القرابين الوثنية تتم فى قيسارية (حولين، ٣٩ ب، توسفتا، ٢، ١٣). ويقول رابى عقيبا (سَنهدرين، ٦٥ ب) إنه إن كان الوثنى يحصل بالصيام على رضا آلهته، فما هى كمية الرضا التى يمكن لليهودى أن يحصل عليها من الصيام؛ ولكن خطايانا هى ما يحول دون ذلك. وحينما سأل زونين Zonen رابى عقيبا عن رأيه فى الاستشفاء بالنوم فى المعابد الوثنية[١٦٥]، ويعطينا السيد the master تفسيرًا لهذه الطرق فى الاستشفاء؛ وفى الحالين يظهر أنه افترض وجود أساليب عبادة وثنية فى المنطقة التى يقطنها. سواء كان ذلك فى جامنيا حيث يقيم المسئولون الرومان، أو فى قيسارية أو عسقلان Askalon وهو الأرجح، حيث تواجدت أماكن مختلفة لممارسة العبادات الوثنية، ومن المؤكد أن رابى عقيبا وزونين قد لاحظا تلك الشعائر. فقد كانت عسقلان تحتوى على سوق يتردد

عليه العلماء (توسفتا، أوهلوت، ١٨، ١٨)، وكانت هى أيضًا المدينة التى قام ربان جمليئيل مع أكيلاس بزيارتها (توسفتا، مقواوت، ٤، ٣)[١٦٦]، وهى كذلك المكان الذى كان يقوم فيه رابى يوشع بمهمته السياسية (شابّات، ١٢٧ ب، ARN ٢، ٢١، ٢١ أ)، وهى المكان الذى كانت فيه تتم عبادة إسكليبيوس Askleios (Shurer, II, 24).

٥. يجب أن نضيف بضع كلمات عن الوجود غير اليهودى فى يهودا. كان فيسبازيان أعلن عن امتلاكه لأراضى يهودا، وسقط مليون من السكان؛ منهم من قتل ومنهم من تم بيعه فى الحرب، ولذا كان أمرًا طبيعيًا أن يتوافد الرومان والفلسطينيون من غير اليهود إلى المدينة بأعداد كبيرة ويستأجرون أملاكًا. ولكننا لم نعثر على معلومات تشير إلى ذلك الأمر ما عدا الإشارة إلى الأملاك التى كانت فى حوزة مديرة المستشفى Matrona التى كانت تعطى لهيركانوس Hyrkanos ابن رابى إليعيزر ٣٠٠ كورس Kors سنويًا كعُشر المحصول الذى تنتجه أراضيها[١٦٧]. وفى الغالب أنها كانت زوجًا أو أرملة لرومانى أو سورى من أثرياء الجوار فى ليدا، وقد وجدنا مديرة مستشفى فى عسقلان (شابّات، ١٢٧ ب، أعلى)، وكان أحد الأشخاص من غير اليهود قد وجَّه سؤالًا إلى رابى يوحنان بن زكّاى عن الفارق بين الأعياد اليهودية وغير اليهودية (التثنية ربّا، ٧، ٧)؛ وبينما هو يقوم بذكر الأعياد له ومنها كاليندداى Kalendai وساتورناليا Saturnalia، وقام كراتيسيس Kratesis وهو مسئول رومانى بالتعقيب أن هذا التكثير ليس محاكيًا للتكثير الذى ذكره رابى مئير فى عبوداه زاراه، ١، ٢. وكانت هناك مِغْسَلة غير يهودية كان ربّان جمليئيل يرسل لها ملاءات فراشه ليتم غسلها فيها، كما حكى رابى إليعيزر بن صادوق[١٦٨]. ويشير رابى يوحنّان بن نورى إلى تساؤل دينى كان مطروحًا فى جامنيا عن دجاجة، وقد ذكره عدد من زملائه إلى أن كثيرًا من غير اليهود فى جامنيا يأكلون الدجاج (نيدّاه، ٥٠ ب). وحضرت امرأة خاطئة إلى رابى إليعيزر، ورابى يوشع لتدخل فى اليهودية (قوهيلت ربّا، ١، ٨). وعلى العكس ارتدت عن الدين امرأة غنية تسمى فيلوريا Veluria، تمتلك عددًا من العبيد، وتهودت[١٦٩]، كانت تقيم فى جامنيا أو ليدا، وسبَب ذلك أنها سألت ربان جمليئيل عن تناقض موجود فى التوراة (روش

هاشاناه، ١٧ ب، أسفلا)، أما رابى يوسى الكاهن وهو التابع السابق لرابى يوحنان بن زكّاى الذى كان موجودًا مع ربان جمليئيل عند توجيه هذا السؤال فقد كان متعصبًا جدًّا فى ملاحظاته عن السبت ولكى يتجنب تدنيس أى رسالة تخصه، فقد كان لا يسمح بأن تصل رسائله إلى أيدى شخص غير يهودى (شابّات، ١٩ أ). أما مكان إقامتهم فلم يتم ذكره. وحينما أحضر شخص غير يهودى سمكًا لربان جمليئيل فى يوم مقدس عند اليهود فإنه لم يقبل أخذه (فصاحيم، ٣، ٢). وكل هذه المعلومات لا تثبت شيئًا عن تدفق غير اليهود إلى يهودا بعد الحرب. ويؤكد ذلك الانطباع أنه على الرغم من طول فترة إعداد اليهود للثورة العظيمة بقيادة بار كوخبا فإن عدد غير اليهود كان يتمثل فى القليل من المسئولين من الحكومة الرومانية، والقليل جدًّا من غير اليهود الذين كانوا يعيشون فى وسط الكثافة اليهودية المقيمة فى يهودا.

٦. النتائج الأساسية التى نستطيع استخلاصها من هذا البحث الطويل فى الأحوال الاقتصادية فى يهودا، بدءًا من تدمير أورشليم على أيدى تيتوس عام ٧٠م إلى حرب بار كوخبا عام ١٣٣م هى كالتالى: خلال الحرب الطويلة بدءًا من عام ٦٦ إلى ٧٠ قام الرومان بتدمير كثير من المدن والحصون والقرى بجانب أورشليم وقاموا بإفراغ كثير من الأماكن من سكانها.

ونظرًا لقلة تنظيم المقاومة من قادة الثورة فقد استسلمت أماكن كثيرة للرومان وتم إعفاء أهلها. ويمكنك أن تعرف أسماء هذه الأماكن بالرجوع إلى يوسيفوس وإلى أدبيات التلمود. وعلى الرغم من هلاك الملايين من اليهود فى أورشليم فإن أكثر من أربعين ألفًا من سكانها ذهبوا إلى الرومان مستسلمين خلال الحرب فتم إعفاؤهم، وشكل هؤلاء مع باقى اليهود ممّن عفى عنهم الرومان مواطنى يهودا بعد الكارثة. وكان من بين هؤلاء كثير من الكهنة الكبار، والنبلاء، والأغنياء من ملاك الأراضى، وبعض أزواجهم وأبنائهم، وقد كافأهم تيتوس وفيسبازيان بردّ أملاكهم السابقة نظير استسلامهم. وقام آخرون بشراء أو استئجار الأراضى التى كان أغلبها أصلًا من ممتلكاتهم من الإمبراطور الذى

كان قد أعلن ملكيته ليهودا بأكملها، وهكذا تمت زراعة قسم كبير من الدولة كما جرت العادة. وكان من بين الناجين عدد من الأحبار الأغنياء الذين تم إعادة ممتلكاتهم السابقة لهم وكانوا ينفقون على مدارسهم من ريعها. أما القوانين المتعلقة بمستحقات الكهنة وضرائب السنة السابعة فبقيت سارية، وكانت تتم مساعدة الفقراء ممن لا يمتلكون أموالا أو أراضى وبخاصة فى أعوام الجفاف. أما تدخُّل ممثلى الإدارة الرومانية فى يهودا فكان محدودًا فى ما يخص اليهود؛ وكان المتسبب فى تأخر عودة الدولة والمواطنين إلى الحال الطبيعية هو تعدد الضرائب وثقلها. ومع ذلك فقد حدث تطور سريع فى أحوال اليهود لدرجة أن مائة ألف من اليهود تمكنوا خلال جيلين فقط من الترقى فى مئات الأماكن فى يهودا خلال فترة الحكم الرومانى. كانت مدينتا ليدا، وجامنيا من أشهر المدن؛ وقام فاسبازيان بنقل الكثير من المستسلمين للرومان إلى أماكن أخرى من يهودا. فكانت جامنيا تحتوى على مخازن القمح التى تم تخصيصها لتلقى الضرائب التى تدفع من جنس المحاصيل، وكانت أيضًا مقرًّا لأكبر المنشآت الدينية وهو المحكمة الدينية. أما ليدا فكان بها كثير من السكان الأغنياء ومنهم العلماء الذين كانو يتبوءون أعلى المناصب فى مدارس الكبار. ويحتوى التلمود على كثير من الإشارات إلى المدينتين، ووفرت هذه النصوص بعض التوضيح لنمط الحياة فى الأماكن اليهودية. وكانت المدينتان محاطتين بكثير من المدن والقرى الأعلى والأقل فى الأهمية. وقد وفرت المناقشات كثيرًا من المعلومات الإضافية عن الأحوال فى يهودا وحياة سكانها بكل تفاصيلها؛ عن الحياة الخاصة، عن الرجال والنساء، والأملاك، والزراعة، والمدارس، والعلماء، والبضائع، والتجارة، والمدن، والقرى، وعن حكم الرومان وعنفهم، وذلك خلال الفترة بين العام ٧٠ والعام ١٣٥م.

الصراع على الزعامة بين القوى العلمانية والدينية

س. تسايتلين

١ . الكومنولث الثانى

خرج آلاف اليهود من بابل عائدين إلى يهودا، فى عام ٥٣٨ ق.م، حينما أصدر الملك قوروش Cyrus ملك بلاد فارس مرسومًا ملكيًا يسمح بعودة اليهود إلى بلادهم. قام اثنان من القادة بتوجيه الحياة وتنظيمها فى الحقبة الأولى للمستعمرات الجديدة: زِرُوبابل Zerubbabel، حفيد يهوياكين Jehoiachin، ملك يهودا، ويوشع حفيد سيريا Seraiah، الكاهن الأكبر الذى قُتل على يد البابليين فى زمن خراب الهيكل [١].

انقسم اليهود حينئذ إلى فريقين؛ فريق يرغب فى تنظيم مجتمع جديد تحت زعامة هيئة مدنية يترأسها زِرُوبَابِل بوصفه سليل أسرة ملكية من ذريّة الملك داود، وفريق آخر اتفق على أن المجتمع الجديد يجب أن يقوم على أساس دينى يؤكد على أن يوشع يتقلد الزعامة باعتباره سليل أسرة كهنوتية. وانتصر الفريق الذى يساند يوشع، واختفى زيروبابل بوصفه عاملًا سياسيًا من يهودا، وأصبح يوشع هو الكاهن الأكبر the High Priest فى عملية إعادة بناء الهيكل، كما أصبح هو الزعيم الوحيد فى المجتمع الجديد[٢].

من بين الأسباب الأساسية لانتصار الحزب الدينى الشعور بأن المجتمع اليهودى الجديد إذا تأسس بزعامة زروبابل، الذى يعود إلى أسرة داودية، فإن الحكومة الفارسية سوف ترتاب فى تخطيط اليهود لإقامة دولة سياسية مستقلة كان بإمكانها وضع العراقيل فى طريق تطور المجتمع الجديد(٣).

ومن المحتمل أن كثيرًا من اليهود كانوا يميلون للرأى بأن الكوارث التى أعقبت هدم الهيكل ترجع أساسًا إلى سياسات ملوكهم، وبالتالى لم يرغبوا فى أن يتولى الزعامة* أى فرد من نسل هذه العائلة الملكية(٤). ولذلك فإن الجالية اليهودية الجديدة بعد العودة من بابل تأسست تحت سلطة الكهنة. فى سنة ٤٥٨ ق.م سمح الملك أرتاكسيركسيس Artaxerxes لعِزْرَا Ezra، سليل صادوق Sadok، الكاهن الأكبر فى الهيكل الذى أقامه سليمان أن يتولى السلطة على اليهود. وعهد الملك بالسلطة إلى عزرا ليقوم بتعيين قضاة يوجهون الناس، ومنَحَهم الحق فى المعاقبة بالموت، أو مصادرة بضائعهم، أو حبس كل من لا يتبع شرائع الله والملك(٥). وكان الملوك المتعاقبون فى بلاد فارس يمنحون هذه السلطات إلى الكهنة الكبار. وهكذا أقيمت المستوطنات اليهودية الجديدة باعتبارها ثيوقراطية (حكومة دينية)، وذلك لأن الصلاحية القضائية قد عُهِد بها إلى الكهنة الكبار وقد كانوا السلطة الوحيدة للشعب اليهودى.

جاء أول رد فعل على السلطة الوحيدة لكبار الكهنة بعد ثورة الحشمونيين الناجحة على السوريين، إذ ثار الحشمونيون ليس فقط على السوريين بل أيضًا على كبير الكهنة مينيلوس Menelaus الذى حظى بمرتبة الكهانة العليا من الملك السورى أنتيوخيوس Antiochus(٦). وأقيمت الدولة اليهودية بتفوق الحشمونيين على السوريين. وتم اختيار شمعون بن ماتاثياس Simon the son of Mattathias الكاهن، شقيق يهودا المكابى Judas Maccabeus ليكون كاهنًا أكبر وإيثنارخ Ethnarch (رئيسًا للقوم). ومع انتخاب شمعون ليكون رئيسًا للكهنة وزعيمًا للناس، بدأت بذلك خطوة جوهرية فى حياة اليهودية. كانت رئاسة الكهنوت وراثية وقاصرة على أسرة صادوق لقرون

طويلة، فى خلال الحقبة من الهيكل الأول وحتى فترة من الهيكل الثانى إلى زمن ثورة الحشمونيين. وشمعون مع ذلك لم يكن من أسرة صادوق، ولذلك فإن الكهانة الكبرى وزعامة اليهود كانتا تحولان من قبل المجمع الكبير إلى بعض الأشخاص من خارج الدائرة الوراثية. وقد منحت رئاسة الكهنوت إلى شمعون حتى ظهور النبى الصادق فى إسرائيل(٧).

لقد كان لنجاح حرب الحشمونيين التى خلفت الاستقلال السياسى لليهود تأثيرًا قويًا على حياة اليهود إجمالًا سواء فى الجوانب الاجتماعية أو الدينية، مادام أن الانتصار على السوريين يرجع أساسًا إلى دعم الجماهير الذين شكلوا طبقة أساسية للقوات الحشمونية ودعامة لها. ومن خلال هذه المساعدة حقق الحشمونيون الانتصار على السوريين وأقاموا دولة مستقلة. ومن ثم لم يكن ممكنًا تجاهل الجماهير فى إدارة الدولة الحديثة(٨).

وقد قام بن سيرا Ben Sira بوضع تخطيط للحياة اليهودية فى الفترة ما قبل الحشمونيين. فهو يقول لنا بأنه فى فترته كانت الجماهير - من حرفيين، وزراع، وعمال - من دونهم لا يمكن أن توجد مدينة، ناهيك عن استبعادهم من الجمعيات. فلا يجلسون على مقاعد القضاة ولا يفهمون القانون ولا القضاء(٩). كما يحدثنا أيضًا بأن تعليمات الشريعة اليهودية كانت قاصرة على الكهنة(١٠)، ويرجع السبب فى هذا إلى أن الدولة اليهودية كانت دولة دينية، فالسلطة المطلقة على اليهود فى النواحى الدينية والسياسية قد آلت إلى كبير الكهنة الكاهن الأكبر صاحب السلطة الوحيدة فى تعيين القضاة، والمعلمين، وذلك لتنظيم الحياة اليهودية. وكان الكهنة الكبار فى فترة ما قبل الحشمونيين من الصدوقيين. ويشارك العوام فى إدارة شئون الدولة. وحاليًا وبعد إقامة الكومنولث Commonwealth (فى الحقبة من القرن الثانى ق.م إلى القرن الأول ق.م) بقيادة الحشمونيين تقلصت حقوق الحكام(١١). وعلى الرغم من أن الملوك كانوا من أسرة الحشمونيين، وبفضل كونهم منحدرين من عائلة مقدسة، فقد كانوا رؤساء الكهنة، ومع ذلك لم يقوموا بتوجيه الحياة الدينية للشعب. وقد أقيم السنهدرين فى مكان جروسيا

Gerousia الأرستقراطية[١٢]. وبينما الحقيقة أنه خلال الحقبة الأولى للسنهدرين كان الزعماء ما زالوا كهنة[١٣]، فإنه فى أواخر أيام السنهدرين انتزعت الزعامة من الكهنة وتولاها إسرائيليون[١٤]. وهكذا ولأول مرة، فى حقبة الهيكل الثانى، تم نزع السلطة الدينية من الكهنة وتولاها علماء لا ينحدرون بالضرورة من عائلات كهنوتية.

بنجاح ثورة هيرود Herod وقتل آخر ملوك الحشمونيين، اغتصبت حكومة يهودا بمساعدة الرومان. لم يكن هيرود سليل أسرة كهنوتية وبالتالى لم يتول منصب كبير الكهنة. ولهذا تم تعيين شخص ينتمى إلى أسرة كهنوتية للقيام بوظيفة كبير الكهنة. وهكذا انتقلت السلطات الثلاث التى كانت فى زمن الإصلاح إلى شخص واحد هو الكاهن الأكبر، وانقسموا بين الملك، وكبير الكهنة، والسنهدرين. لذا فإن السلطة السياسية على الدولة اليهودية فى فترة هيرود تولاها الملك، وبهذا أصبحت السلطة على الهيكل فى قبضة كبير الكهنة (ومع أنه كان يعين على يد الملك إلا أنه كان فى منصب كبير الكهنة هو صاحب السلطة المطلقة فى الهيكل)، لكن الحياة الدينية لليهود ظلت خاضعة لسيطرة السنهدرين. وكانت أسرة هيرود تتحكم فى يهودا فقط وليس فى ملايين اليهود الذين عاشوا فى دياسبورا Diaspora (شتات)، وتحديدًا ليس فى يهود بابل التى لم تكن تتبع الإمبراطورية الرومانية. ولم تمتد سلطة كبير الكهنة إلى أبعد من حدود الهيكل. ومع ذلك كان للسنهدرين السلطة الدينية ليس فقط على يهودا ولكن على الشعب اليهودى فى أنحاء العالم[١٥].

وفى زمن التبعية، فقدت يهودا استقلالها وأصبحت تابعة لروما. وكان كبير الكهنة إما يتم تعيينه من قبل النائب الرومانى، أو أن يحصل على وصية جيدة ليصبح رئيسًا للكهنة. وبهذا فإن الحياة الدينية لليهود استمرت فى قبضة السنهدرين، وأصبح منصب الناسئ Nasi – رئيس المجلس – فى ذلك الوقت بالوراثة مقصورًا على أسرة هِلّيل. ووفقًا للتقاليد فإن الأسرة تنحدر من الأسرة الملكية لداود[١٦]. وأصبح هذا التقليد فى عصر متأخر راسخًا باعتباره حقيقة تاريخية.

تمتع رئيس الكهنة، استنادًا إلى كونه رئيس الهيكل، الذى كان يعد المركز الرئيس للحياة اليهودية ـ تمتع بنفوذ عظيم على الشعب، فقد مثلهم أمام الحكومة الرومانية. كما كان مسئولًا عن حفظ السلام فى يهودا. ومن ثمَ فقد كان من الناحية العملية زعيمًا للشعب اليهودي[١٧].

إلا أنه ساد خلاف دائم بين العلماء وكبار الكهنة. فلم يكن الكهنة الكبار يتمتعون بحب العلماء، كما كان كثير منهم يُحقَّرون من قبل عامة الناس [١٨].

وأثناء ثورة سنة ٦٥م وبعد النجاح المبكر الذى حققه اليهود ضد الرومان، كان كبير الكهنة أنانوس Ananus رئيسًا للحكومة المؤقتة بعد هزيمة الجنرال الرومانى سِستيوس Cestius. ثانيًا فى رئاسة الحكومة المؤقتة كان شمعون بن جمليئل[١٩] Simon a son of Gamaliel رئيسًا للسنهدرين. وبالتالى كانت آخر حكومة أسسها اليهود برئاسة سلطة الكهنوت والسنهدرين معًا.

٢. بعد خراب الهيكل

فلسطين

لم يُحرَم اليهود بعد تدمير الهيكل الثانى فى سنة ٧٠م من استقلال دولتهم فقط، ولكنهم فقدوا هيكلهم أيضًا. فمع احتراق الهيكل اختفت وظيفة الكاهن الأكبر وأصبحت السلطة الوحيدة المتبقية فى الحياة الدينية لليهود كانت السنهدرين. وظلت هذه الهيئة هى الممثل الوحيد لليهود فى يهودا أمام السلطات الرومانية. وكان يتحتم على رئيس السنهدرين وكذلك أعضائها السفر إلى روما سواء للدفاع عن القضية اليهودية أو لأى أسباب سياسية أخرى[٢٠].

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن أول سنهدرين أقيمت فى يَبْنِه بعد خراب الهيكل الثانى، قد تم تكليف أحد الكهنة ليكون رئيسًا[٢١]، ربّان يوحنّان بن زَكّاى Rabban

Johanan ben Zakkai. وأثيرت تلميحات عدة لماذا لم ينتخب رّبان جمليئيل بن شمعون Rabban Gamaliel, the son of Simon، الذى كان ناسىء Nasi (رئيسًا) للسنهدرين الأخيرة قبل تدمير الهيكل. فاعتقد البعض أن جمليئيل كان صغيرًا جدًّا فى وقت تولى مسئولية مثل هذا المنصب المهم. واستند هذا الرأى على فقرة فى التلمود تشير إلى أن من بين الخدمات التى طلبها ربّان يوحنان بن زكّاى من الإمبراطور فيسبازيان هى عدم الإساءة إلى جمليئيل[٢٢]. ويجب تصنيف هذه الحادثة باعتبارها أسطورية[٢٣]. وفى كل الاحتمالات فإن السرّ فى عدم اختيار جمليئيل هو أنه كان شخصية غير مرغوب فيها بالنسبة إلى السلطات الرومانية، وذلك لأن والده شارك فى الحكومة المؤقتة التى تأسست خلال الثورة على روما. وعلى الرغم من ذلك، فإنى أعتقد بأن انتخاب ربّان يوحنان بن زكّاى قد تأثر بحقيقة أنه كان كاهنًا. وكثير من السلطات الحاكمة القديمة كانت تريد أن يكون رئيس هذه الهيئة ليس فقط أحد العلماء بل يجب أن يكون كاهنًا أيضًا، لأن السنهدرين وهى المؤسسة الوحيدة الباقية بعد هدم الهيكل كانت تسيطر على الحياة الدينية لليهود وتمثلهم أمام الحكومة الرومانية[٢٤]. وبعد وفاة ربّان يوحنان بن زكّاى، ادعى جمليئيل بأنه سليل أسرة داود وتم اختياره ناسئًا (رئيسًا).

ظهرت صراعات من حين إلى آخر بين أعضاء السنهدرين وجمليئيل على من تكون له السلطة الكبرى هل بوصفه ناسئًا أم أعضاء هذه الهيئة؟ وكانت تمت إزاحة جمليئيل من الرئاسة. ووفقًا للتلمود فإن سبب إزاحته يرجع إلى اختلافات فى الرأى على الهالاخا (الشريعة) – واعتقد أعضاء السنهدرين بأنه كان يدّعى لنفسه السلطة فى إقرار القانون[٢٥]. وتم اختيار رئيس جديد، هو إليعازار بن عزارياه سليل أسرة كهنوتية. فهل كان الأمر صدفة فى أن يكون الرئيس الجديد إليعازار وهو سليل أسرة كهنوتية أو أن المجموعة التى كانت تريد دائمًا أن يكون رئيس السنهدرين كاهنًا ويحظى بنفوذ كبير ليختار كاهنًا رئيسًا؟ وبالكاد يحدثنا التلمود عن أنهم عينّوا ناسئًا إليعازار بن عزارياه سليل أسرة عزرا[٢٦] الكاهن الذى كان فى وقت الإصلاح وإعادة البناء رئيسًا للجالية اليهودية.

لم يتم تقويض سلطة الكهنوت بعد دمار الهيكل باعتبارها قوة محتملة مادام أن اليهود الموجودين فى يهودا لديهم أمل فى ثورة جديدة ضد الرومان ويتطلعون لإعادة بناء الهيكل[٢٧]. ويرجع السبب المباشر لإزاحة جمليئيل إلى اختلافات فى الرأى بينه وبين زملائه. ومع ذلك، يجب علينا أن ندرس بدقة فى أمر تعيين إليعازار، إذ يبدو أن الكهنوت كان ما زال يصارع من أجل الزعامة. وقد اختفى نفوذ الكهنوت تمامًا باعتباره عاملًا دينيًا وسياسيًا فى التاريخ اليهودى بعد انهيار ثورة بر كوخبا، حينما يئس اليهود من إعادة بناء الهيكل فورًا.

بعد مرور فترة وجيزة كان ربّان جمليئيل قد أعيد تنصيبه رئيسًا بوصفه ناسئًا وتم تعيين إليعازار بن عزرياه رئيسًا لدار القضاء [٢٨] كان جمليئيل فى رسائله إلى يهود الشتات يخاطبهم باسمه وباسم زملائه[٢٩]، وهذا يدل على أنه لم يكن السلطة الوحيدة. ووفقًا للتلمود فإن عبارة «باسم زملائه» استخدمها جمليئيل بعد إعادة تنصيبه [٣٠]، ولكن يحدثنا مصدر آخر بأنه فى مناسبة ما وعندما تأخر جمليئيل فى عودته من زيارة مع حاكم سوريا، اكتشف أعضاء السنهدرين أنه من الضرورى إدخال شهر آخر فى السنة، وفعلوا ذلك بشرط أن يوافق ربّان جمليئيل على ما يفعلونه[٣١]. ومن هذا فإننا نخلص إلى أن السلطة الكليّة قد توجت فى الناسئ. لكن هذه الحادثة ربما وقعت قبل إزاحة جمليئيل من منصبه كـ ناسئ (رئيس).

ولقب الناسئ كان يطلق على الربّان Rabban أو السيد. ويطلق على أعضاء السنهدرين اسم زِقِينيم Zekenim (الشيوخ) وكان لكل واحد لقب رابى (أستاذي/ سيدي). وهذا اللقب الأخير كان يمنح فقط لأولئك العلماء المفوضين من قبل السنهدرين. أما أولئك الذين لم ينالوا هذا التفويض فمع أنهم علماء كبار إلا أنه لم يطلق عليهم رابى، بل كانوا يخاطبون بأسمائهم المجردة[٣٢]، وليس من حقهم المشاركة فى جلسة السنهدرين حين مناقشة مسألة تزويد السنة بيوم إضافى[٣٣].

فى سنة ١٤٠م، بعد أن أفاق اليهود من الكارثة التى حلت بهم فى حقبة هدريان، اجتمعت السنهدرين مرة أخرى فى مدينة أوشا Usha. كان ناسئ السنهدرين هو

شمعون بن جمليئيل. فقد واجه ـ مثل أبيه ـ كثيرًا من الصعوبات مع زملائه[٣٣]. إذ بدا أن اختلافاته كانت شخصية جدًّا. ففى عصره كان نفوذ الناسئ أكثر اتساعًا، ولم يستخدم فى رسائله إلى يهود الدياسبوار (الشتات) العبارة ـ كما فعل أبيه ـ «باسمى وباسم زملائى» ولكنه استخدم فقط عبارة «باسمى»[٣٤]. وهذا يظهر أن سلطته قد تأسست رسميًّا.

بعد وفاة شمعون أصبح ابنه يهودا ناسئًا. فكان يهودا أول من أطلق عليه اسم ناسئ لأن السلطات الرومانية كانت تعترف به كبطريرك لليهود. ومن ثم فقد حمل لقب ناسئ وبطريرك ورئيس. أما أسلافه فسموا فقط بلقب «رئيس» السنهدرين ويقوم بتعيينه زملاؤه أعضاء السنهدرين. وفى بعض الحالات، قبل يهودا، كان للأعضاء سلطة إزاحة الناسئ، كما حدث مع جمليئيل الثانى، جده، بينما كان ليهودا التفويض من الحكومة ولم يستطع زملاؤه التخلص منه، بينما كان هو على العكس لديه السلطة الوحيدة فى تعيين أعضاء فى السنهدرين[٣٥]، واستمر خلفه فى أن تكون لهم السلطة الوحيدة فى تعيين العلماء على السنهدرين[٣٥أ].

مع بداية يهودا، البطريرك، الذى بات معروفًا فى الأدب التلمودى باسم رابى، وقد اختفى استخدام كلمة سميخاه Semikah– تفويض/ رسامة الكهانة – فى التلمود الفلسطينى. ونجد أن كلمة מנוי (مِنُّوي) وتعنى بالعبرية «تعيين» بدلًا من كلمة סמיכה سميخا «تفويض». وهذا يرجع إلى حقيقة أنه حتى فى زمن يهودا فإن أعضاء السنهدرين فوضوا حوارييهم ليفصلوا فى أمر الشريعة[٣٦]. ولكن مع بداية عهد يهودا أصبح البطريرك هو الوحيد الذى له الصلاحية لعمل ذلك، وقادر على تعيين القضاة[٣٧]. ومن ثم حلّت كلمة مِنّوى (تعيين) محل كلمة سميخا «تفويض». وكان من مهام البطاركة تعيين القضاة لليهود ليس فى فلسطين وحدها بل فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية[٣٨]. لكن هذه التعيينات كانت محددة بمدة زمنية، كما فى حال حيًا بن آبا Hiyya, the son of Abba الذى قام البطريرك بتفويضه حتى عودته إلى فلسطين[٣٩].

واتهم بعض القضاة الذين تم تعيينهم ليس بسبب اطلاعهم الواسع، ولكن لأنهم دفعوا أموالًا للبطريرك من أجل نفوذهم[٤٠]. وكان البطريرك يسمح أحيانًا لتلاميذه بإقرار القانون المرتبط بالشعائر. وكان هذا الإجراء يسمى ريشوت רשות (سلطة/ رخصة)[٤١]. أما القضاة الذين يقوم البطريرك بتعيينهم فبدورهم يفوضون صلاحياتهم لأى شخص يرونه مناسبًا. والبطريرك أو الرجال الذين يتم تفويضهم لديهم الصلاحية فى تعيين وتنصيب الزعماء العلمانيين فى الجالية اليهودية أيضا. ويعرفون بـ برناشيم Parnasim[٤٢]. وعادة يتم اختيار العلماء لهذا المنصب[٤٣].

وكما سبق وذكرنا بأن البطاركة كانوا ممثلين للشعب اليهودى أمام السلطات الرومانية. وفى الرسالة إلى الإمبراطور جوليان Julian المرتد/ الكافر، يطلق على هِلِّيل الثانى Hillel II «بطريرك» التى تشير إلى أن الناسئ كان يعتبر فى نظر الإمبراطور رئيسًا للجالية اليهودية[٤٤]. وفى حالات كثيرة فإن البطاركة الذين يمثلون اليهود أمام السلطات الرومانية كانوا يعانون كثيرًا من نزوات أباطرة الرومان[٤٥].

كما نعلم فإن سلطة البطريرك كانت وراثية، فقد استمرت من زمن هليل (سنة ٣٠ قبل الميلاد تقريبًا) وحتى زمن جمليئيل (سنة ٤٢٩ ميلادي تقريبًا)، وقام بإلغاها الإمبراطور ثيودوسيوس Theodosius [٤٦].

وقد اكتسبت سلطة البطاركة فى إقرار الشريعة وتفويض سلطاتهم لآخرين من مصدرين؛ يرتكز أحدهما على فقرة تلمودية تفسر عبارة بركات يعقوب ليهودا، حيث نقرأ فيها: «لن يحيد الصولجان عن يهودا ولا رمز الحاكم من بين قدميه». ويشير هذا وفقًا للتلمود إلى البطاركة الذين ينحدرون من هِلِّيل وهم من ذرية وآل داود[٤٧]. واستند المصدر الثانى إلى فصل آبوت، الذى يتعقب سلسلة التقاليد من موسى إلى رابى يهودا، البطريرك وابنه. ونقرأ فى المشنا، فصل آبوت ما يلى:

«لقد تلقى موسى الشريعة من الله ونقلها إلى يوشع الذى أعطاها إلى الشيوخ وبدورهم نقلوها إلى الأنبياء. لقد سلموا الشريعة إلى رجال من المجمع الكبير الذين

سلموها إلى شمعون الصدِّيق الذى نقلها إلى أنتيجونوس Antigonus. وتسلمها منه يوسى بِنْ يوعيزر Jose ben Joezer ويوسى بِنْ يوحنّان Jose ben Johanan الذى نقلها إلى يوشع بن فِرَخْيَا Joshua ben Perahya ونِيتّاى الأربيلّى Nittai Arbelli، وبدورهم نقلوها إلى يهودا بِنْ طَبّاى Judah ben Tabbai وشِمْعون بِنْ شِيطَح Semon ben Shetah. الذين سلموها بدورهم إلى شِمْعِيَا Shemaya وأبطاليون Abtalyon، ونقلوها إلى شَمّاى وهِلّيل». ومنذ ذلك الحين بقيت فى حوزة أسرة هلِّيل حتى عصرّ رابى يهودا، البطريرك وابنه. وتظهر هذه الفقرة أن السلطة المخولة فى أسرة البطريرك مستمدة من موسى.

وبهذا فإن سلطة البطاركة فى فلسطين على اليهود، كانوا يطالبون بها باعتبارهم من ذرية آل داود الذين وعدهم الله بالزعامة على اليهود إلى الأبد، فى حين أن السلطة الروحية التى ينادون بها لأن السُنة قد انتقلت إليهم من موسى الذى تلقاها من الرب على جبل سيناء.

٣. بابل

حينما أصدر قوروش، ملك فارس، مرسومه بالسماح بعودة اليهود إلى وطنهم، لم يغادر جميع اليهود بابل، لكن بقيت الغالبية العظمى فى بلدهم المختار. كان اليهود فى فلسطين وفى بابل متحدين من الناحية السياسية تحت الراية الفارسية. وعندما قام الإسكندر Alexander بغزو الإمبراطورية الفارسية عاش اليهود تحت راية واحدة. وبعد موت الإسكندر، حينما تفتتت الإمبراطورية إلى دويلات مختلفة وقام البطالمة Ptolemies بغزو فلسطين وبابل وخضعت لحكم السلوقيين Seleucidae كانت المرة الأولى التى ينفصل يهود بابل عن يهود فلسطين. وعاش اليهود فى ممالك منفصلة متناحرة فى ما بينها[٤٨].

فى الحرب التى قامت بين بطليموس الثالث Ptolemy III وسلوقس Seleucus، كان الكاهن الأكبر أونياس الثانى Onias II، فى ذلك الوقت رئيسًا للجالية اليهودية، فقد تحالف مع الملك السورى سلوقس، فقد كان مهتمًا بوحدة يهود فلسطين ويهود بابل فى مملكة واحدة وتحت علم السلوقيين. وعلم أونياس بأنه إذا اتحدت فلسطين مع مصر تحت راية البطالمة فإن الهيكل سوف يفقد دخلًا كبيرًا نظرًا لأنه من الصعب على يهود بابل أن يستمروا فى حجّهم إلى القدس ويقدموا هداياهم وأضاحيهم إلى الهيكل، ومن ثم فقد دعم الملك السورى(٤٩).

بعد انتصار المكابيين على السوريين نال اليهود استقلالهم وأعادوا تأسيس دولتهم، وبهذا انفصلوا من الناحية السياسية عن يهود بابل. وأثناء الهيمنة الرومانية على فلسطين عاش اليهود ثانية فى إمبراطوريتين مختلفتين، مصالحها متنافرة، واستمروا على هذه الحال حتى بداية الفتح العربى لفلسطين.

لم نعرف من هم زعماء اليهود فى بابل فى الحقبة الفارسية. يحدثنا التراث بأن فى الحقبة الفارسية وحتى الحقبة الإسلامية كان لليهود زعماء من أنفسهم يطلق عليهم الجالوث Exilarchs، رأس الجالوت Resh Galuta. وقد تم تعقب ذرية الجالوث حتى آل داود(٥٠). فإذا قبلنا هذا باعتباره أمرًا مؤكدًا وموثوقًا، فلم تكن الزعامة الروحية فى أيدى رأس الجالوت، ولكن فى الفترة الفارسية قام كبير الكهنة بتفسير الشريعة لليهود. وكذلك تحقق الشىء نفسه فى الحقبة الهيلنستية Hellenistic وقامت السنهدرين بتفسير الشريعة فى أورشليم(٥١). قد نعتقد بأنه فى خلال الكومنولث الثانى Second Commonwealth (حقبة الهيكل الثاني)، ظهرت مدارس تعليمية فى بابل وذهب كثير من اليهود إلى أورشليم للتقدم فى دراساتهم فى الشريعة. وعرف أن هِليل- وهو واحد من أبرز العلماء فى الكومنولث الثانى والمؤسس لأسرة البطاركة ـ ينحدر من بابل(٥٢). لكن بعد دمار الهيكل، واصلت السنهدرين تفسير الشريعة وشرحها، وذلك لتنظيم الحياة الروحية لليهود فى بابل. يتضح هذا فى رسائل جمليئيل وشمعون إلى يهود بابل التى ينادون فيها بإضافة شهر فى السنة وبالتالى يحدث تغيير فى الإجازات(٥٣).

وفى عصر تمرد بار كوخبا- حاول يهود بابل الذين كانوا يعيشون أوضاعًا سياسية واقتصادية أفضل إلى إقصاء أنفسهم عن السلطة الفلسطينية ولكنهم لم ينجحوا[٥٤]. فقد استمر تدفق يهود بابل على فلسطين للدراسة وخصوصًا فى زمن رابى يهودا، البطريرك، حينما توافد كثير من الشباب على أكاديميته. فأقام بعضهم هناك بصفة دائمة مثل رابى حيّا Rabbi Hiyya، فى حين أصبح آخرون معروفين فى الأدب العبرى أمثال آبا Abba الذى عرف، فى الأدب الربانى، باسم راب Rab، عاد إلى بابل بعد أن نال المعرفة الضرورية والإجازة. وكذلك صموئيل Samuel الذى ينحدر أساسًا من بابل، ذهب هو الآخر إلى فلسطين. وتلقى آبا تفويضًا جزئيًا من رابى (يهودا)، بينما تلقى ابن عمه ربّا Rabba تفويضًا كاملًا، ولكن من ناحية أخرى لم يتلق صموئيل أى نوع من التفويض[٥٥].

وعندما عاد راب إلى بابل أقام أكاديمية عليا للتعليم فى مدينة سُورَا Sura. فى ذاك الوقت كان رأس الجالوت، الذى تركّزت فى يديه قوة اليهود الكاملة فى البلد. فقد أشرف الجالوت على الحياة الاجتماعية والروحية. فالقضاة الذين تمنوا أن يتخذوا قرارات بعينها لا تعكس خطأ أو اعتراضًا يثيره خصم لقرار المحكمة ويضطر لقبول التفويض من رئيس المنفى[٥٦]. ويوضح هذا أن رأس الجالوت سيطر على تعيين القضاة، فمن بين أشهر القضاة فى زمن رأس الجالوت هونا Huna، كان كارنا Karna[٥٧] (قائدًا)، وكان رئيس المنفى يقوم بتعيين مفتشين للأسواق يشرفون على الموازين والمقاييس[٥٨].

ازدادت ـ خلال تلك الفترة ـ قوة رؤساء أكاديميات سورا، وفومبيديثا، وتنافسوا على نفوذ رئيس المنفى. ففى مناسبة واحدة قام ربّا بن راب هونا برفض رئيس المنفى قائلًا: « أنا لا أستمد سلطتى منك، ولكننى أخذتها عن أبى الذى تلقاها من راب، فى حين أن راب نالها من حيّا، ونالها حيّا من رابى يهودا»[٥٩]. وبهذه الطريقة راح ربّا يتتبع أثر سلطته إلى رابى يهوذا المنحدر من أسرة داود ويعود أثره إلى موسى. واستنادًا إلى هذه الرواية فقد أعلن علماء بابل بأن تفوقهم وعلو شأنهم مرده سلطة رئيس المنفى، وتمنوا أن يبرهنوا على ذلك بأحقيتهم فى الصلاحية لزعامة اليهود. فى القرن الرابع الميلادى

سمت قوة علماء بابل على رئيس المنفى الذى كان يعتمد أساسًا على راب آشى - رئيس أكاديمية سورا[٦٠]. وحتى فى الأيام الأولى قبل آشى، حينما كان رؤساء المنفى يحكمون اليهود لم يكن لهم أى نفوذ فى اختيار رؤساء الأكاديميات. ونحن نعلم بأنه فى حالات كثيرة كان أعضاء الأكاديميات يستشيرون علماء فلسطين فى اختيار الرؤساء، وقد بدا بأنهم لم يسعوا قط إلى مشورة رئيس المنفى حول من يترأس الأكاديميات[٦١].

ففى بابل كان يتم اختيار رؤساء الأكاديميات من بين أعضائها، أما فى فلسطين فكان يتم اختيارهم بواسطة الـ ناسئ، البطريرك. كان العلماء فى بابل يقومون بتعيين تلاميذهم كهانًا، أما فى فلسطين فكان يتم تعيين الكهنة من قبل ناسئ. وكما يقول التلمود الفلسطينى «هناك (فى بابل) يطلقون عليه تعيينًا، تفويضًا»[٦٢].

وبهذا - كما يتضح لنا - فى فلسطين وبعد هدم الهيكل فقد آلت السلطة الكاملة للجالية اليهودية إلى شخص واحد هو الناسئ، البطريرك، وبهذا يتفادون النزاع بين السلطة العلمانية والسلطة الدينية. ففى بابل فإن هاتين الشخصيتين منفصلتان تمامًا مثال: رؤساء المنفى والعلماء (رؤساء الأكاديميات) ومن ثم يؤدى إلى احتكاك وفقًا لتفوقهم. إذ نجح العلماء فى الحقبة الأخيرة للأمورائيم فى تقويض سلطة رؤساء المنفى، وذلك من خلال مراعاة أنهم الخلفاء الأساسيون للرابى (يهودا البطريرك)، الذى استحوذ على سلطة مدنية من خلال ميزة انتساب أصله إلى داود وسلطة دينية عن طريق تراث غير منقطع بموسى[٦٣]. وقد انتهت حقبة الأمورائيم فى نهاية القرن الخامس، وهذه النهاية المفاجئة تفسرها الظروف الاجتماعية والسياسية للبلد، إذ خضعت بابل لحكومة أصابتها تعاليم مَزْدَك Mazdak الشيوعية. فقد تم إغلاق الأكاديميات واُعتقل اليهود.

معلومات أساسية - العالم الخارجى

يهدف هذا القسم إلى تقديم فكرة عن العلاقات بين العالم التلمودى والعالم الخارجى، وكذلك ردود أفعال العالم الخارجى تجاه التلمود وما يمثله حتى وقتنا الحاضر. تقدم مقالة أبراهام تلخيصًا عامًّا عن ردود فعل غير اليهود تجاه التلمود عبر العصور، وقد عولج ذلك بتفصيل أكثر كنموذج مهم ومحدد فى مقالة تيمكو Temko. فثمة أفكار كثيرة حول تاريخ العلاقات المتداخلة فى تلك الفترات. إذ يقوم بنتويتش Bentwich بمناقشة العلاقات بين اليهود والعالم الخارجى خلال الفترة التلمودية. وقد بذل كل من هيرفورد Herford وموور Moore جهودًا لتشجيع الآراء المعتدلة حول الأدب الربانى على الجانب المسيحى. ودون التحول عن وجهة نظرهما إذ حاولا تصحيح الرأى المعارض الذى تدعمه الضغوط السيئة للفريسيين فى «العهد الجديد». فكانت دراساتهم المستفيضة فى مجالات اهتمامهم دافعًا إلى دراسة عميقة موثقة[1]. ونجد فى الوقت الحاضر موقفًا أكثر هدوءًا وتسامحًا حيال الكتابات الربانية حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يرفضونها لأسباب عقدية. وهكذا فحينما يتحدث هوجو أودبيرج Hugo Odeberg فى كتابه الفريسية والمسيحية Pharisaism and Christianity (سانت لويس ١٩٦٤) من وجهة نظر مسيحية ترفض فكرة أن الإنسان قادر بنفسه على تنفيذ مشيئة الرب، فإنه يقدم حكاية عاطفية عن الفريسية رغم الاختلاف الواضح بينهما بشكل عام. فهذه الأعمال العلمية التمهيدية كانت أساس الوحدوية التى بدأت فى ما بعد تفسر نفسها فى العلاقات المسيحية - اليهودية.

التلمود فى التاريخ

إسرائيل أبراهامز

إن القرن الذى شهد اكتمال التلمود، شهد أيضًا بداية التداخل مع الانتشار الطبيعى للأدب الربانى، ففى عام ٥٥٣م دعا الإمبراطور جوستينيان Justinian للتوسط فى الخلاف الناشب بين الفريقين اليهوديين فى المملكة البيزنطية. حيث كان يتوق البعض إلى الاطلاع الواسع على الكتاب المقدس باللغتين اليونانية والعبرية، بينما تمنى آخرون استخدام اللغة العبرية فقط، ولهذا أمر جوستينيان[1] أن يقوم أريوبيندوس Areobindus بإعلان القرار الإمبراطورى الخاص باستخدام اللغة اليونانية (فالكنيس قد يستخدم الأكويلا (كناية عن اليونانية) إن كانت مفضلة للقراءة فى الترجمة السبعينية) أو أى لغات عامية أخرى مثل اللغة اللاتينية فى المقاطعات الإيطالية. وإضافة لذلك فإن الإمبراطور تصدى لأى محاولة من جانب رؤساء المدارس أو الشيوخ لمنع استخدام اللغة العامية خلال العزل الكنسى. والأهم من ذلك كله تحريم جوستينيان للشروح الهاجادية (δευτερωσις) بعد قراءة الكتاب المقدس. فالكلمات الافتتاحية للمرسوم تفسر مقاصد جوستينيان، فهو يرى أن اليهود يجب أن يقرءوا كتابهم المقدس بعين قادرة على رؤية المعنى الخفى واستخراج البشرى النبوية المسيحية من خلالها. ومن

ثم فقد كان من الطبيعي أن تكون رغبة الإمبراطور فى كبح شعبية التفسير الربانى (الحاخامي)، التى تؤكد بالطبع رفض اليهود الاعتراف بالتفسيرات المسيحية. وهكذا فإن جوستينيان، الذى وضع قوانين تشريعية صارمة ضد اليهود، كان أيضًا من أوائل من حاولوا التدخل للاستخدام الحرّ لآدابهم ونشرها[٢].

وهنا يجب علينا أن نحصر اهتمامنا فى تلك المرحلة من التداخل التى تخص التلمود. فبقى الأمر حتى القرن الثالث عشر حينما بدأ الهجوم يأخذ شكلًا عمليًا. فكانت باريس فى سنة ١٢٤٤ أول موقع يشهد الحرق العلنى لنسخ التلمود. وكانت المذاهب الربانية، قبل ذلك التاريخ، قد تعرضت للهجوم والإهانة (de Insolentia Judaeorum of Agobard) لكن منذ حادثة باريس فصاعدًا ازداد الهجوم حتى أصبح متكررًا ويشكل خطورة متزايدة. إذ كان نيكولاس دونين Nicolas Donin من لاروشيل Rochelle، وحتى اليهودى، يعزل بواسطة رابى يحيئيل حاخام باريسRabbi Yehiel of Paris ، بسبب إنكاره صلاحية التعاليم الربانية. فقد حدث ذلك فى عام ١٢٢٥م وبالتالى انضم إلى الفرنسيسكان Franciscans، وفى عام ١٢٣٩م وجه اتهامه ضد التلمود أمام البابا جريجورى التاسع Pope Gregory IX، الذى وجه الشرطة إلى بلاد كثيرة (بما فيها إنجلترا) يأمرهم بمصادرة نسخ التلمود فى انتظار المحاكمة العلنية. أما فى فرنسا فإن الأمر أُخذ على محمل الجد، وصدرت تُهَم بالتجديف والفجور والانصراف إلى المصلحة الذاتية والعبثية، وترتب على ذلك نزاع بين دونين، وأربعة من الحاخامات. فكانت طرائف تلك الحوارات وعقمها محل سخرية فى قصيدة هاين Heine «المناظرة» ولكن كانت النتائج مؤسفة. إذ أُدين التلمود وأُحرقت نسخ كثيرة منه، وأدى ذلك إلى الانفجار الشعبى ضد اليهود.

وفى غضون بضع سنين تكررت المشاهد نفسها فى برشلونة Barcelona. فهنا أيضًا بدأ الهجوم مرة أخرى على تحول شخص يهودى إلى الديانة المسيحية، بابلو كريستيانى Pablo Christiani. إذ بدأ بإثارة الجدل العام بينه وبين نحمنيدز Nahmanides

(موسى بن نَحْمَان) فى عام ١٢٦٣م حول صفات المَاشيح Messiah ومجيئه، وقد حُكم على الحاخام بالنفى بسبب دفاعه عن اليهودية ونطقه بالكفر. وفى عام ١٢٦٤م أقنع كريستيانى البابا كليمنت الرابع Pope Clement IV بتعيين لجنة رقابة لشطب كل الفقرات التى تزدرى المسيحية. وبشكل خاص ـ مع مضى الوقت ـ الإشارات التلمودية للوثنية العتيقة التى أسيء فهمها باعتبارها هجومًا على الكنيسة. وطرحت هذه التهم عن يهودى سابق، جيرنويمو دى سانتا فى Geronimo de Santa Fe، الذى يعد العقل المدبر للنزاعات العامة فى تورتوسا Tortosa فى عام ١٤١٠م، ومثل كريستيانى حُكم قضائيًا بأن من أكبر المشكلات فى تفسير الكتاب المقدس الفقرات المتعلقة بالعقيدة المشيحانية. ولكن النتيجة العملية لم تأت بتسوية كما فى سفر أشعيا (إصحاح ٥٣) ولكن من خلال مصادرة نسخ التلمود.

من بين الاهتمامات الكبرى، ذلك الخلاف الذى شُنّ حول التلمود فى بداية القرن السادس عشر. يعود من ناحية إلى دور روشلين Reuchlin فى هذا الأمر، فقد أصبح التلمود محور نزاع دائر بين القديم والحديث، نزاعًا بين الظلاميين والإنسانيين. ومرة أخرى كان المؤيد فى الهجوم على التلمود شخصًا ترك المعبد إلى الكنيسة. فلا يجب أن نعتقد بأن الحماسة إلى الحكمة والتحول إلى عقيدة أخرى يتطلب دائمًا تلك الذريعة. وكان فى الهجوم الحديث الذى شنّه ممثلو معاداة السامية anti–Semitism المعاصرون على التلمود، قوة تمثلت فى المدافعين عن الشهرة الواسعة للنسق الحاخامى من العلماء اليهود المسيحيين Judaeo–Christian أمثال دانيئيل تشولوسون Daniel Chwolsohn وبولوس كاسل Paulus Cassel.

وكان خصم روشلين من نوع مختلف، إذ لا نعرف عنه كثيرًا باعتباره من أسلاف يوهان فيفركورن Johann Pfefferkorn، الذى قال عنه أيراسموس Erasmus إنه كان يهوديًا سيئًا وأصبح مسيحيًا ملعونًا (excelerator Judaeo sceleratissimus christianus) فلا يمكن الاعتماد عليه فى التلميحات التى قدمها بعض الساخرين فى أوائل أيامه، وقد أضاف فيفيركورن إلى المهنة المحترمة للجزار والمهنة السيئة للص.

فكل ما نعرفه أن فيفريكورن يحركه عداء شديد لزملائه السابقين المتدينين وأن تعصبه الشديد يفوق تعليمه، وقد وجد دعم حملته من بين دمونيكان Dominicans كولونيا. وعلى الرغم من طرد اليهود من تلك المدينة فى سنة ١٤٢٦م واستعادتهم لحقوقهم فى الوطن الحرّ هناك فقط مع مجىء الفرنسيين فى عام ١٧٩٨م، ظلت كولونيا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر مقرًّا للحملة على الكتب اليهودية.

من غير المفيد أن نكرر التفاصيل عن حكاية كتيبات فيفيركورن وردود روشلين حول الاستيلاء على الكتب العبرية فى فرانكفورت على نهر الماين the Main فى عام ١٥٠٩، واستعادتها، وكذا نضالهم الطويل الذى نشأ فى روما. ولم يكن لها أهمية بالنسبة إلينا حاليًا سواء كَتَب فيفيركورن أعمالًا تحمل اسمه أو لم يكتب. فقد طوى النسيان الحادث كله لكن لبعض الحقائق المعينة أثارت معركة الكتب فى المقام الأول سخرية شديدة Obscurorum (Epistolae Virorum) وظهر الجزء الأول فى توبينجين Tübingen فى نهاية عام ١٥١٤م. وكانت نتيجة هذه السخرية الفظّة فورية مستمرة. ويبقى التعرض لكشف الظلامية (التعتيم) من أهم الجهود الجبارة التى أحرزت باسم الإنسانية. فالنزاع بين روشلين وفيفيركورن أصبح ـ باختصار ـ مرتفعًا إلى مستوى أعلى، فدون أدنى شك تأثر روشلين بالحقيقة حينما احتج على هدم الأدب لأن عناصره كانت لا تعجب بعض النقاد. يقول: «لو أن التلمود يحتوى على بعض الأخطاء فاسمحوا لنا بتنقيحها من خلال الدراسة وغربلة الغثّ من السمين. لا تحرقوا التلمود بل اقرءوه». نحن مدينون لـ روشلين الذى أسس كرسى الأستاذية للأدب العبرى فى الجامعات، بأن أول نص يتم طباعته فى ألمانيا هو المزامير السبع seven Psalms التى استخدمها روشلين فى عام ١٥١٢م. وقد بدأت دراسة الأدب العبرى فى أوربا المسيحية معه، وقد أتمه التابعون له ولم يحدث أن انصرفوا عنه أبدًا [٣]. وقد بدأ إخلاص روشلين للأدب الحاخامى مع اهتمامه بالقابالا Kabbala، لكن اللغة العبرية كانت تمثل ولع حياته، ولا شك فى أننا ندين له بالاهتمام بالتلمود الذى أدى إلى صدور طبعة كاملة لجميع مجلداته. وهناك كما سنرى طبعات منشورة لأجزاء مختلفة من التلمود أتيحت عام ١٥١٠م،

حينما كتب بأنه «لديه الاستعداد لأن يدفع ثمن نسخة من التلمود مضاعفًا لكنه لم يتمكن من الحصول على نسخة واحدة»[٤]. وكان يشير إلى نسخ MS. وفى خلال نحو عشر سنوات من السنة التى كتب فيها روشلين هذا الرثاء كان من السهل عليه الحصول على نسخة بومبرج Bomberg طبعت فى فينسيا. وكان من حسن حظ المعرفة أن دانيئيل بومبرج Daniel Bomberg بدأ فى طباعة التلمود فى عام ١٥٢٠، وقبل أن تتدخل فيها الرقابة على المطبوعات. ومع ذلك كان للرقابة أهميتها؛ ففى عام ١٥٥٠م وضع التلمود على الفهرست. ولكن فى عام ١٥٦٤م سمح ال ترايدنتين سينود Tridentine Synod بإمكانية تداول التلمود إذا حذفت منه الفقرات التى تسىء إلى المسيحية. فقد تم عمل ذلك، وبين عامى ١٥٧٩ و١٥٨١ تم إكمال نسخة بازل Basel التى خضعت للرقابة والتى شكلت النموذج لكثير من الطبعات التالية. ففى هذا الشكل، كانت مطالب محرر بازل أن يقرأ المسيحيون التلمود ليس فقط دون عتاب، ولكن أيضًا من أجل المنفعة («etiam cum fructu a nostris legi potest»). لقد راجع المحقق ماركو مارينو Marco Marino طبعة فينسيا ١٥٤٦–٥٠، وحذف منها، وألحق اسمه بالنسخة التى نقحها صفحة صفحة. وتم تحرير الفقرات المنقّحة وأعيدت صياغتها والتعليق عليها بشكل منفصل. ومع ذلك فقد استمر التهجم على التلمود. وأخيرًا تم حرق نحو ١٧٥٧ من نسخ التلمود علانية فى بولندا نتيجة لمناظرة كامينتس –بودولسك Kamentez –Podolsk. ولكن التهجم الأدبى استمر بشكل طبيعى، وأظهر معاداة السامية المعاصرة بشكل أكثر قوة فى السعى بين صفحات أساسيات التلمود من أجل الهجوم على اليهود. فقد احتوت تلك الصفحات على خرافات كثيرة، وضحالة فى التفكير، وحماقات، وتعصب. لكن كانت الأخطاء سطحية والمزايا جوهرية، وبسبب الأخيرة فقد احتفظ التلمود بقيمته الخالدة.

إحراق التلمود فى باريس

آلان تمكو

كان أكثر الموضوعات سحرًا بين أحاديث الناس، حتى العصور الوسطى، الحديث عن الرب. فحينما يجتمع الناس سواء فى الأروقة أو فى الحانات أو فى الأسواق – كانوا ينسون كل الموضوعات الأخرى ويتحدثون بحيوية ووضوح عن الرب. فإذا اختلفوا فى الرأى كانوا يتبادلونه، وحينما يحتدم النقاش تنتهى اختلافات الرأى إلى نزاعات وطعنات بالسيف. لقد كان الدين مسألة حيوية، وكان اللاهوتيون الهواة كثيرين مثل الساسة الهواة حاليًا، ويحملون أفكارهم بشكل جاد. فالعالم فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر كان يعد كاتدرائية عملاقة. وقد تسربت الظواهر الخارقة للطبيعة فى كل مناحى الحياة الإنسانية، فى كل يوم من أيام السنة، من الكوميديا البذيئة من ولائم الحمقى (عيد البلهاء) fete des fous إلى الدراما القاسية لعيد الفصح Easte، كل هذه المناقشات خدمت المشاعر الإنسانية. فقد انصهرت الحياة اليومية فى الحال المزاجية للرب إلى المدى الذى نجده حاليًا ويستحيل فهمه. فكل ما نستطيع عمله هو الوقوف على أبواب كنيسة العصور الوسطى، فى حين سكان الجنة يرتفعون فوق جباهنا، ونحاول أن نتصور أن أولئك الأنبياء، والشهداء، والملوك والملكات فى السموات العُلى كانوا يومًا مخلوقات دنيوية أرضية، وكانوا ـ بالفعل ـ يتحدثون ويمشون على الأرض.

وهكذا تجادل الناس طويلًا حول الرب وأى الطرق التى تلتقى هناك. لكن لم تجد الكنيسة ـ لأسباب وجيهة ـ هذا الحماس جديرًا بالثناء. فالنقاش الشائع كان يميل إلى تفتيت العقيدة، وحينما حلت لحظة القوطية Gothic كان عصر الإيمان المتطرف، ولم يكن عصر الأرثوذوكسية المتشددة. وكان اختيار لغة الوثيقة – فى ما يقرب من ربع فرنسا– يكمن فى الخطأ المتقد للكاثار Catharism (حركة دينية فى منتصف القرن الثانى عشر تقريبًا). وقد احتشد وادى الرون Rhone Valley وشامبين Champagne وفلاندرز Flanders بالوعاظ المشائين (المتجولين) الذين كانت دعواتهم القوية لا تقل عن شخصية سانت برنارد Sant Bernard لكى تجييهم باسم الكنيسة العالمية. وسرعان ما أصبحت مدارس باريس جامعة لمفكرين مستقلين من أمثال أبيلارد Abelard الذين هدموا الفكرة التقليدية فى المناظرات التى هزت المسيحية تمامًا.

وفى هذا الجو من الاختلاف اللاهوتى الحاد بين الضلال والهرطقة الشائعة كان لليهود وضع خاص، فقد كان أخطر انحراف على الإطلاق، إذ نهضت المسيحية إلى أعظم انتصار عاجل لها، بدفع جيوشها ضد الشرق، وغزو السماء بالكاتدرائيات، وقد رفض اليهود بعناد شديد الاستسلام. وتطلب هذا قدرًا من الشجاعة، ولهذا بدأت الكنيسة فى التخلى عن سياستها القديمة فى الإقناع باللين ولجأت إلى القمع السياسى العنيف ضدهم. علاوة على ذلك أطلق الصليبيون العنان للجماهير المعادين للسامية فى تنفيذ إعدامات دون محاكمة فى أنحاء أوربا الغربية. فحينما يحب البشر ربهم بحماسة شديدة كما فعل المسيحيون فى العصور الوسطى فإنهم يميلون إلى أن يجعلونه مطلقًا.

وبالنسبة إلى المسيحى المثقف فى العصور الوسطى فإنه يرى أن اليهود يحتاجون إلى دفعة قوية نحو النور وسوف يتأكد إيمانهم. فلم يكن هذا الإيمان بعيد المنال. واليوم حينما يوجه الاهتمام للاختلافات بين الأديان أكثر من المتشابهات فيها فأحيانًا ننسى أن المسيحية واليهودية تتقاسمان فى خلفيات مشتركة كثيرة. فى خلال العصور الوسطى كانت كل واحدة ترى ذاتها وليدة من الأخرى، ولكن النمو الطبيعى انبثق من التوحيد

اليهودى مثل شجرة ياسى Jasse. وتم تمثيل هذه العلاقة فى آلاف الأعمال الفنية، لكن لم تظهر أكثر إشراقًا كما فى نوافذ الجناح العظيم لكاتدرائية نوتردام Notre–Dame فى باريس. فمن خلال الأيقونات الوردية الشكل فى الجانب الشمالى يتدفق الضوء الأزرق القوى الممثل للشريعة القديمة، ومن الناحية الجنوبية تتدفق أشعة الشمس الحمراء الممثلة للعهد الجديد. ويمتزج تيارا اللونين عند منتصف الكاتدرائية فى تحالف غامض قوى ابتكرته الحضارة الغربية.

ومع الإقناع بهذا النور العجيب فإن اليهودى لم يسلم به. ففى معابده الصغيرة أعدّ إجاباته على باريس والمواثيق والريمز Rheims، وحينما يغامر فى أحاديث عامة ويمشى على وتر مشدود للتسامح فى العصور الوسطى فقد استطاع بشجاعته الإجابة عن المسيحيين المستفزين. فقد جادل كما كان يجادل اليهود منذ أبراهام (وفقًا للمِدْرَاش) مناقشة اللاهوت مع النمرود Nimrod. وفى مواجهة التبشير المستمر استجاب للتبشير الخاص به.

وبصفة عامة كانت هذه المناقشات الدينية ودودة، وإن كانت أحيانًا تأتى بردود عكسية، فكما نعلم بأنهم يشاركون فى الدعابة. وقد حدث أن توجه راهب بسؤال إلى يوسف كارو Joseph Kara: «لم لا يوجد أجراس فى المعابد اليهودية»، فأجاب اليهودى: «اذهب إلى سوق السمك وسوف ترى أن قاعات عرض السلع عالية الجودة تلتزم الصمت، لكن بائعى سمك الرنجة هم من يطلقون صيحاتهم على سلعهم».

فقد زادت شهرة الذكاء اليهودى وتعليمه، وأصبحت الحوارات شكلًا من أشكال الترويح تمامًا مثل أغانى الحفلات التى تقدم للجمهور الأرستقراطى. وشاركت بعض النسوة شديدى الذكاء مثل سيدة فيترى Lady of Vetry فى تشامبين. لكن إذا وجدت طبقة النبلاء فى الجدل الحاذق نوعًا من اللهو لم تجده الكنيسة كذلك. وفى نهاية القرن الثانى عشر كانت فرنسا محمومة بالهرطقة والنقد اليهودى وذلك لسحرها، وقد أصبح سحرها ذات فاعلية. وفى عام ١٢٠٠ تقريبًا هدد أسقف باريس بحرمان أى إنسان

فى ما عدا الناسخين المؤهلين الذين انخرطوا فى الجدل اللاهوتى. وقد أعلن كاتب كنسى هو بيتر من بلوا Peter of Blois بقدر من الحماسة فى كتابه «Contra Perfidiam Judaeorm» (وكلمة Perfidiam ترجمتها ببساطة هنا بمعنى الكفر) أنه «من العبث مناقشة مسألة التثليث عند تقاطعات الطرق». وأخيرًا فى بول Bull فى عام ١٢٣٣ أدان جريجورى التاسع كل الجدل العام.

ولم يتم طاعة مرسوم البابا، واستمر الجدل بحماس أكثر من ذى قبل، ولم يهدأ الناس، واستمر اليهود فى سرد حكايات جيدة عن أنفسهم، وقد أثاروا القديس لويس Sant Louis على جوانفيل Joinville: «أقول لك بأنه لا يوجد إنسان باستثناء ناسخ مثقف إلا ويختلف معهم، وإن الإنسان العادى حينما يسمع سوءًا عن الديانة المسيحية لا يدافع عنها إلا بالسيف فيقتل كل من يتطاول بالسوء بقدر ما يخترق السيف».

فإذا تم تدريب أوائل المتحدثين المسيحيين فى جامعة باريس، فإن خصوماتهم البارزة قد تعلموها على الضفة الأخرى من نهر السين Seine فى مدرسة تلمودية فى سيناجوج باريس. وأقام اليهود بمواردهم المتواضعة مركزًا شهيرًا للتعليم فى أنحاء الغرب. فكان الطلاب مثل العلماء فى المدارس المسيحية على الضفة اليسرى قد جاءوا من بلدان بعيدة من إنجلترا وإيطاليا. وأحيانًا فإن فقهاء اللغة المسيحيين يعبرون النهر لتلقى التعليم على يد الحاخامات باللغة العبرية.

وحيثما توجد المدرسة التلمودية على الضفة اليمنى فى القرن الثالث عشر فهى مسألة مريبة فقد ضمها مبنى جديد، وفقد اليهود كل ممتلكاتهم القديمة فى باريس حينما أجبروا على المنفى فى عام ١١٨٢ ولمدة ستة عشر عامًا. واستطاع التاج الملكى الاستيلاء على عقاراتهم وأراضيهم وكذلك على حياتهم الدينية والثقافية: كان المعبد على إلـ لوسيتيه Ile-de-la -cite الذى تحول إلى كنيسة. لكن بعد عودتهم فى عام ١١٩٨ لم يرجع اليهود إلى الجزيرة والضفة اليسرى حيث أقاموا منذ ميروفنجيون Merovingian (سلالة بشرية) وحتى عصور الرومان، ولكنهم أقاموا فى الضواحى التجارية بالقرب

من هاليز Halles. كما أقاموا سيناجوجًا جديدًا يضم مدرسة. وقد يلاحظ المرء أنهم لم يغادروا المنطقة المجاورة لهذه الأسواق الكبيرة إلا فى حالات الإجبار الدورية. فقد عاشوا باختيارهم فى المنطقة المجاورة وفى الشوارع الملتوية خلف شارع دى ريفولى Rue de Rivoli تجارًا وحرفيين وعلماء.

عاد مع الجالية المنفية زعيمها وبطلها، الحاخام يهودا بن إسحاق Rabbi Judah ben Jsaac ، أو يهودا سير ليون[1] Judah Sir Leon من باريس وهو من أبرز اليهود فى العصور الوسطى. وينحدر السير ليون من المعلم الرائع راشى من ترويز Rashi of Troyes (١٠٤٠-١١٠٥) الأب للتعاليم اليهودية فى العصور الوسطى، وعلى أى حال فقد مضى على المبادئ السامية لراشى للتعليم التفسيرى Tosafis. وهم مجموعة من الحاخامات اللامعين التى تطورت تحت إشراف سير ليون. ومثل أستاذهم أتقنوا التلمود بشكل تام، وكتاب «العهد القديم» الذى بحث على نطاق واسع فى الآداب الدينية والفلسفية، فقد كانت معرفتهم المبكرة للعلوم علاوة على حبهم اللاهوت لنفسه. كما كانوا أيضًا شعراء موهوبين، ووعاظًا مقنعين، ومحاورين حاذقين. ومن أشهر تلاميذ سير ليون كان موسى من كوسى Moses of Coucy، والسير موريل من فاليس Sir Morel of Falaise ويحيئيل من باريس Yechiel of Paris، فأصبح الثلاثة من أكثر المدافعين عن تلمودهم الحبيب على حساب حياتهم ورأوه مدانًا، وحُرِق على الملأ فى باريس.

وحينما توفى سير ليون فى عام ١٢٢٤ عن عمر يناهز ثمانى وخمسين، خلفه يحيئيل بوصفه رئيسًا للحاخامات فى باريس ورئيس المدرسة. وقد ترجم اسم يحيئيل حرفيًّا إلى اللغة الفرنسية بـ السيد فيفز Sir Vives أو فيفو Vivo (عاش) كما يطلق عليه فى الوثائق اللاتينية. كما كان يطلق عليه أيضًا يحيئيل المقدس Yechiel the Holy ويحيئيل الناسك Yechiel the Pious، وحينما تقدمت به السن أطلق عليه يحيئيل الأكبر Yechiel the Elder. فى ذاك الوقت تولى مسئولية المدرسة، فقد بلغ أكثر من خمسة وعشرين عامًا. إذ ولد فى ميو Meaux بالقرب من باريس بعد عودة اليهود إلى فرنسا فى عام ١١٩٨.

وقد ازدهرت المدرسة برعاية يحيئيل كما كانت تحت رعاية السير ليون. واستمع إلى محاضراته أكثر من ثلاثمائة طالب، وحينما دعا إلى الدفاع عن التعاليم اليهودية فى مناظرات مفتوحة بوصفه متحدثًا رسميًا عن جاليته، احتشدت باريس جميعها للاستماع إليه. وحظى بإعجاب واهتمام اليهود والوثنيين على حد سواء وخصوصًا حينما فنّد التهم التى أجبرت اليهود من خلال مطالبهم الشعائرية أن يستخدموا الدم المسيحى. وفى مرة أخرى أنكر بنجاح الادعاء بأن اليهود لا يمكنهم، باستمرار، مع عقيدتهم، أن يدلوا بالشهادة فى المحاكم.

إلا أن بلاغة يحيئيل وحده لم تحرك خيال القرن الثالث عشر. لكن شهرته باعتباره ينتمى إلى مذهب القبالا (السرِّي) اجتاحت باريس فى العصور الوسطى. وقد شاعت حكاية أن معه مصباحًا سحريًا بعد إضاءته فى مساء يوم الجمعة يستمر مضيئًا أسبوعًا كاملًا دون زيت. وأثارت الإشاعة القديس لويس Sant Louis، ووفقًا لإحدى الروايات، سأل يحيئيل إن كانت الإشاعة حقيقة أم لا ؟. لكن إجابة الراب كانت غامضة (فمن الخطر الشديد أن يبوح بسره) وقرر الملك أن يفاجئه شخصيًا فى وقت متأخر من ليل الأربعاء ليتبين إن كان المصباح ما زال مضيئًا.

والحكاية الطريفة السرية التى ترددت أكثر من مرة وعلى مدار عصور فى الجيتوهات Ghettos (أحياء اليهود) الأوربية.

تقول الأسطورة إنه فى تلك الأيام كان المتسولون والأشرار يختارون جنح الظلام ليطرقوا الأبواب اليهودية ويزعجوا أهل البيت النائمين. ومن الطبيعى ألا يكون يحيئيل نائمًا فى تلك الساعة، لكنه كان ساهرًا فى دراسته ومتأملًا فى الرموز السرية (القبالية) وحتى لا يُقَاطع، فقد كان لديه شماعة بارزة أو مسمارٌ على مكتبه يضغط عليه حينما يسمع طرقًا. وبقدر ما يدخل المسمار أو الشماعة فى الخشب يغوص المزعج فى الأرض خارجًا.

لكن حينما طرق الملك، ضغط يحيئيل على الزرّ فورًا وغاص لويس حتى وسطه. فالملك وهو رجل طويل قادر على أن يرفع يده ويطرق الباب ثانية. فضغط يحيئيل على

المسمار للمرة الثانية. فترتد الآلة للخلف تحت إصبعه! وبصرخة مرعبة يندفع نحو الباب ويسجد أمام الملك.

فوجد لويس خائفًا مثله تمامًا، وشعر الملك وأعوانه من البارونات وكأن الأرض قد ابتلعتهم فيطلقون صرخة واحدة: « أنقذونا!».

قادهم يحيئيل إلى مسكنه وأجلسهم بجوار المدفئة وقدم لهم الكعك والمربى؛ فاللمسة الأصيلة للعصور الوسطى من المستحيل أن تتكرر باعتبارها كأسًا أزرق صافيًا في المواثيق.

حينئذ سأل لويس رابى: «إن كان فعلًا ساحرًا وإن كان فعلًا يمتلك المصباح السحرى العجيب». ولكن يرفع يحيئيل حاجبيه نحو إله القرن الثالث عشر القدير ويجيب قائلًا: « ليرضى الرب، فلست ساحرًا!، ولكنى دارس للفيزياء، وأعلم كثيرًا من خواص الطبيعة».

ثم عرض على الملك المصباح الذى كان يحترق بشكل صاف، وكشف بأنه ليس معجزة وليس من أعمال السحر، ولكن ملأه بمادة أخرى سريعة الاشتعال بدلًا من الزيت. وهذا الجزء من حكاية الحلقات حقيقية، فمادة الفوسفور التى جاءوا بها من الشرق إلى باريس كانت مصدرًا رائعًا للترويح الداخلى أحيانًا. ومع تحفظات معينة حول تفاصيل كثيرة أخرى قد تكون مقبولة مثل التباهى بالمطالب اليهودية التى قام بها لويس فى ما بعد، والتى جعلت يحيئيل هو مستشار أهل الثقة فى القصر الملكى. فمن الممكن جدًّا أنه فى السنوات الأولى من عهد لويس، تم استقبال يحيئيل فى القصر بشكل ودِّى إن لم يكن استقباله على أساس رسمي. فالحقيقة الوحيدة والمؤكدة هى أنه: فى عام ١٢٥٤ قام الملك ولسبب ما بمنع اليهود من ممارسة السحر فى مملكته.

فى الليل، وبينما هو منكبًا على دراسته، يتمتع يحيئيل بالهدوء، بوصفه رئيسًا للمدرسة، فى النهار يتولى إدارة أقوى المهن العقلية فى ذلك الوقت. حيث يختلف اللاهوتيون اليهود فى ما بينهم مثل العلماء المسيحيين، فى حين أن القديس برنارد Saint Bernard

وبيتر أبيلارد Peter Abe'lard أعربوا عن رضاهم دون أى مرارة من يحيئيل وأحد تلاميذه دونين لا روشيل Donin of la rochelle. فدونين على الرغم من أن اسمه يبدو أنه قضى معظم سنوات حياته فى باريس وعبر عن سخطه من التاريخ الشفهى للتعاليم التلمودية - وهو الأساس نفسه للمدرسة اليهودية، وهذه هرطقة، ومن الطبيعى أن يستنكرها يحيئيل طوال عام بعد أن أخذ على عاتقه توجيه المدرسة، إذ كان يحتدم الصراع مع دونين داخل أسوار تلك المدرسة. وأخيرًا حينما باتت انتقادات دونين متناقضة مع التعاليم الأرثوذكسية، قام يحيئيل بحرمان دونين من حضور اجتماع الطائفة جميعًا مع الاحتفالات المهينة فى عام ١٢٢٥.

لا يمكن تبسيط المغالاة من قسوة هذه العبارة. فإنسان العصور الوسطى كان محرومًا من ربه سواء كان يهوديًا أو مسيحيًا، فهو مطرود بالمعنى الحرفى - من جاليته. ولكن وبعد تعذيبه فى الهيكل راح يهيم وكأنه منبوذ؛ طريد أو خائف أو مكروه، ينكر أى سلوى من الدين بما فى ذلك مراسم الدفن فى الأرض المقدسة. فلا يأكل معه أحد أو يستقبله أحد فى منزله، وفى حال ظهور الحرمان على الخطاب - يمكن تقديم النصح له بالتوبة. وقد تحمل دونين عشر سنوات هذا الوجود المستحيل. والذين تعاطفوا معه هم من رجال الدين فقط، الذين يرون أهميته الممكنة باعتباره استفزازيًا. ومن خلال تشجيعهم له أعلن دونين بشكل قاطع ارتداده إلى الديانة المسيحية فى عام ١٢٣٦. وقد تُم تعميده باسم نيكولاس Nicholas وانضم إلى نظام الفرنسيسكان.

ولكن هناك بعض المرتدين السفهاء. وكان أول عمل مسيحى يقوم به دونين هو انتشار جماعات النقد والخطابة فى أنحاء فرنسا فى صيف عام ١٢٣٦، التى كانت تشكل الحملة الصليبية السادسة.

كان المتطوعون فى حال نفسية سيئة، ويحتاجون إلى ذريعة لتجديد البرامج التى كانت تصاحب كل الحملات الصليبية Crusade على مدار أكثر من مائة سنة. وقد أتاح لهم دونين Donin الفرصة. حيث راح يتنقل إلى أنوجيو Anjou، وبواتو Poitou،

وأكويتين Aquitaine ويخطب واعظًا فى الجماهير بطريقته الرهبانية، ثم أعقبها الوعظ بالطريقة الوحشية. فحرِّقت المنازل والمعابد وتم تمزيق نسخ التوراة. ثم جاء طلب تحول الجماهير. فخضع نحو خمسمائة من اليهود وتم تعميدهم، وهلك ثلاثة آلاف آخرين من سوء العذاب الذى كابدوه. لقد قامت الحملات الصليبية على فكرة مهاجمة الرجال، والنساء، والأطفال وسحقهم بخيول القتال.

توجه اليهود فى حال من القنوط يتوسلون إلى البابا the Pope، وأمر جريجورى Gregory القديس لويس وأساقفة فرنسا بحمايتهم من أى جرائم أخرى. لكن ـ كما هو مألوف فى العصور الوسطى ـ كان الإعدام دون محاكمة هو الحال السائدة التى قضت بنفسها قبل أن يتصرف المسئولون. فمن خلال فرقة كبيرة فى وسط فرنسا تم اقتلاع الجاليات اليهودية تمامًا. لكن دونين لم ينتقم كلية؛ فبعد مرور سنتين من تلك المذابح فى عام ١٢٣٨ سافر إلى روما ومثُل أمام البابا ومعه عريضة تتألف من خمسة وثلاثين اتهامًا ضد التلمود وأوصى بحرقه باعتباره أكاذيب هائلة. وأضاف: أن التلمود وحده هو الذى ضلل اليهود وأن الحاخامات يقدرونه أكثر من التوراة، ومن دونه لتحول اليهود منذ زمن طويل.

وهذه النقطة الأخيرة هى فى حد نفسها كافية لإقناع جريجورى بأن التحقيق، على الأقل، يعد أمرًا ضروريًا. وعلى الرغم من ذلك فوجئ البابا تمامًا. ففى الهجمات الكثيرة السابقة على اليهود لم يوضع التلمود محل شك. وحتى متهمى دونين كانوا يعدّون مدافعين عن العهد القديم ليس باعتبارهم جاحدين للعهد الجديد. ماذا إذن وبعد مرور قرون من عدم اهتمام المسيحيين بالتلمود، هل أعطى اتهامات دونين مصداقيتها الخاصة؟

يكمن فى جوهر المسألة مصدر كلاسيكى للتعصب الأعمى والجهل. فلم يوجد وثنى من عشرة آلاف لديه فكرة واحدة عن محتوى التلمود، ولا يوجد واحد فى المليون قادر على فهم تناقضاته. فالمرتد المجرد من مبادئ أخلاقية مثل دونين قادر على أن

يجرد فقرات من سياقها ويلوى معانيها. لكن بعد الجهل بالتلمود كان لدى المسيحيين مفاهيم مشوهة عن اليهود أنفسهم. فخطباء الدهماء فى كل مكان مثل فولكى دى نيويلى Foulque de Neuilly، منظم الحملة الصليبية الرابعة خلق صورة شعبية عن الوحش. لكن اليهود استخفوا به بشكل بارع. واتُّهم بقتل الشعائر بمؤامرة سريّة، من شرب الدماء، وتدنيس الأدوات المقدسة، التى خلفها رجال الكهنوت فى قبضته. وتعرض للتوبيخ بسبب الفقر، ولما يقوم به من ربا فرضه عليه المسيحيون. كما اتهم ببشاعته وضآلة مكانته. ومن الناحية السياسية فقد أصدرت السلطات الإقطاعية قرارًا شهيرًا للقديس توماس الأكوايني Thomas Aqinas وإعلانه عبدًا. علاوة على ذلك لعبت المعجزة التى قدمت أمام الكاتدرائيات وصورته ساحرًا ووكيلًا للشيطان.

وإلى حد ما ـ ومع أنه لا يجب أن نبالغ فى الأمر ـ فإن أسرار الشروح والفتاوى Tosafism جعلت تلك الافتراءات أكثر قبولًا لدى عوام الناس. وكان هذا عصر القبالا، والكائنات الغريبة التى يكتنفها الغموض، بقبعات مقيتة، حتى فى تجمعاتهم. فمن السهل أن نرى كيف أن العلم البدائى مثل تجربة يحيئيل مع الفوسفور يمكن أن يزرع الخوف والكراهية والعجب.

وتحت كل تلك الأسباب العاطفية للاستياء المسيحى كان الدستور الجديد لقانون الكنيسة. وقد ذهب مجمع لاتران Lateran Council فى عام ١٢١٥ إلى أبعد من المجمع القمعى لعام ١١٧٩، وصاغ مكانة منبوذة لليهود. فبدأ بملابس غريبة وأشياء بدائية خشنة أخرى تعذب اليهود حتى مجيء الثورة الفرنسية. كما أنه أسس أيضًا محاكم التفتيش، وأصبح التلمود أول ضحايا هذه المحاكم.

فإذا كانت أبحاث التلمود لا تشمل أى درس للقرن الثالث عشر الميلادى فقد يكون درسًا للقرن العشرين. وطرق المفتشين نادرًا ما تكون ملفتة. واعتبر البابا جريجورى اتهامات دونين طوال عام ثم قرر أنها اتهامات خطيرة تثير الجهاز القضائى للكنيسة والدولة. ولهذا فإنه يحتاج إلى مساعدة الذراع العلمانى، وخصوصًا الساعد الأيمن

القوى لكنيسة الابن الأكبر الملك لويس King Louis ملك فرنسا. ولكن أكثر من فرنسا وحدها تمنى جريجورى الذى كان يتمنى عملًا مشتركًا مدنيًا وكنسيًا فى أنحاء الغرب. وفى المنشور البابوى الصادر بتاريخ ٩ يونيه ١٢٣٩ طلب فيه السيطرة على سبع ممالـك غربـية وهى فرنسا، وإنجلترا، وأراجون، ونفارى، وكاتسيلى، وليون، والبرتغال - وذلك لتعمل مجتمعة مع أساقفتها للاستيلاء الفورى على كل نسخة من التلمود فى ممالكهم. وقد تحدد تاريخ الانقلاب وهو السبت الأول فى الصوم الكبير Lent من العام التالى - الشهر التاسع.

الأمر الغريب هو التأخير، والأغرب أن جريجورى لم يقم بتوزيع المنشور عن طريق الرسول البابوى Papal courier. لكنه أمر دونين شخصيًا بتسليم النص إلى أسقف باريس وليام أوفرن William of Auvergne، الذى كان فى ذلك الوقت مبشرًا - قادرًا على أن يبعث الرسائل الضرورية إلى الملوك والأساقفة المعنيين. ومن ثم فإن المناورة برمتها، كما يسجلها كاتب سيرة وليام أوفرن تشير إلى أنها لم تكن تُوجّه من روما، ولكن من القصر الأسقفى فى باريس.

كانت خطة البابا متماسكة بشكل أكثر مما كانت عليه فى البداية. وليام أوفرين - الأسقف الذى هرع إلى كاتدرائية نوتردام لاستكمال ما أخذه عن الأسقف العنيد من التلال الجنوبية الصعبة القريبة من أورلياك Aurillac، التى كان شعبها من بين معظم الأرثوذكس الكاثوليك فى فرنسا. فيستطيع وليام أن يعتمد على أن يجرى تفتيشًا قويًا، فإذا انتهى بالفشل يمكن أن يستوعب التشويش بدلًا من البابا الذى قام بحماية حرية الدين اليهودى. وكذلك استطاع الأسقف فى موقعه الممتاز أن يؤثر على الملك لويس الذى يبعد قصره نحو مائة ياردة من الكاتدرائية عند الطرف المقابل لإيل دو لا سيته Ille-de-la-cite. وقد حاول كثير من المؤرخين إثبات أن القديس لويس لم يكن «كاهنًا تخترمه الصوفية» كما وصفه علماء آخرون. فى هذه الحال يمكن أن نقول إنه الوحيد من بين سبعة ملوك الذين أطاعوا تعليمات البابا، فى حين رفضها علماء آخرون.

كان السبت اليهودى لحظة مفضلة فى العصور الوسطى للهجوم والمداهمة. ففى صباح السبت ٣ مارس عام ١٤٢٠، أثناء أداء الصلوات فى معابدهم وجه المسئولون فى الكنيسة والتاج «ضربة قوية». وكل نسخة من التلمود عُثر عليها فى فرنسا تم الاستيلاء عليها نقلت إلى باريس، حيث حُكم على الكتاب بأنه الكفر أمام المحكمة الملكية.

وسواء كان القديس لويس يسيطر عليه الكهنة أم لا فإننا نضعه فى موضع سلطة جوانيفيل Joinville التى لا تشوبها شائبة، الذى كان واقعًا تحت استبداد والدته بلانش كاستيل Blanche Castille. فهذه السيدة الفريدة التى استطاعت بشجاعتها وخيالها أن تنقذ العرش لابنها الشاب حينما ثار عليه البارونات، وكانت ذات جمال إسبانى تدربت فى المحاكم المتطورة فى الجنوب. ومثل ابنها، فقد كانت تتمتع بمزاج هائم بدرجة كبيرة، وذوقها الفنى الرائع السليم ولونها الوردى الشارترى الذى كانت تتمتع به ربما جعلها نموذجًا رائعًا. كما أعطت ترخيصًا للشعراء، والتروبادورز Troubadors فى العاطفة التى كانت مستغربة للعصور الوسطى التى كانت تعرف باسم «الحب الغزلى». لقد عشقت الفروسية ومباريات المبارزة، وتصورت أن محاكمات التلمود هى أشبه بندوات الفصاحة التى تتجلى فيها البطولات وتضارع المبارزات الجدلية للترويح عن حاشيتها، وقد أطلقت على نفسها لقب رئيسة القضاة. لم يفصح عن الأسباب التى لم تمكن القديس لويس من حضور تلك المناظرة فقد استطاعت أمه الموهوبة والمخلصة فى أن تتولى المسئولية الكاملة للإجراءات.

فى شهر يونيه ١٢٤٠ وبعد مضى ثلاثة أشهر من الاستيلاء الشامل على التلمود، بدأت الاستعدادات للندوة، ففى البهو العظيم من القصر، وقبل تجمع النبلاء ورجال الدين، اتخذت الملكة بلانش وضعها على المنصة، فقام فريق من الكتبة والرهبان يتزعمهم دونين، الذى دخل باعتباره واحدًا من النيابة العامة، تعلوه الأبهة. ثم حضر أربعة من الممثلين لليهود الفرنسيين. وتبعًا للحكاية الشائعة فإن مظهرهم كان «ملكيًا»، وفعلًا لم يظهروا بشكل مخالف لما هو شائع، فالبطاركة الملتحون الذين نحتت صورهم فى الوقت نفسه فى الواجهة الغربية لكاتدرائية نوتردام.

كان يحيئيل أحد الحاخامات الأربعة، وربما كان أشهرهم، لكن لكل واحد منهم شهرة عظيمة. فهناك موسى من كوزى Moses of Cousy، وهو مثقف إيطالى وكاتب يتحدث اللغات الفرنسية، والإسبانية، والعربية بطلاقة، قام فى عام ١٢٣٥ و١٢٣٦ بجولات خطابية فى جنوبى فرنسا وإسبانيا توبخ الاجتماعات التى أهملت الشريعة، وإلقاء المواعظ بهذه المقدرة التى عرف بها وأصبح يعرف بـ هَدَّارْشَان ha –darshan أى الواعظ. ويهودا بن ديفيد ميلون Judah ben David of Melun الذى كان يترأس مدرسة فى مدينة مزدهرة تبعد بضعة أميال عن باريس على نهر السين، كان عالمًا صوفيًّا TosafisT فى مكانة يحيئيل وموسى نفسها. أما المتحدث الرابع فيبدو أنه كان السير موريل فاليس Sir Morel of Falaise وكان اسمه العبرى هو صموئيل بن سليمان Samuel ben Slomon لكنه كان يتساوى مع صموئيل بن سليمان عن شاتو تيرى Chateau Thierry.

لكن بدأ الموكب خطواته الأولى نحو المأساة. فحينما أحضر الدليل اجتاحت موجة من الإثارة المشاهدين. لقد كانت رائعة جدًّا. فمخطوطات الكتابة المضيئة بحروف اللغة العبرية البارزة، كانت ثروة معابد فرنسا، ولأن بعض الجمهور كان قد شاهد التلمود من قبل، فقد تقدم نيكولاس دونين ووصف الكتاب باختصار.

فى ذلك اليوم بقى يحيئيل وحده فى القصر، وهو اختيار صريح من دونين. أما الحاخامات الثلاثة الآخرون فكانوا منعزلين حتى أنهم لم يستطيعوا أن يتبادلوا الرأى.

وحينما رأى يحيئيل أن دونين عهد إلى القضاء حيث طلب سؤاله فى كبرياء عن أى مسائل العقيدة اليهودية يتمنى المرتد أن يسأل عنها، فكانت إجابة دونين غير متوقعة. وعلى الرغم من الخمسة وثلاثين ادعاء التى صاغها قبل أن يبدأ البابا فى التحرى بموجبها، فقد أعلن صراحة أن النقاش سوف يقتصر على معالجة التلمود لمسألة المسيح. وأضاف بأنه سوف يثبت قدسية يسوع المسيح على الرغم من بدع وهرطقات التلمود التى قال عنها إنها ألفت قبل أربعمائة سنة.

فصرخ يحيئيل «ألف وخمسمائة سنة !» ومثل أى يهودى متدين فى العصور الوسطى، كان متأكدًا من أن الرب قد أملى أقدم أجزاء من الكتاب إلى موسى. والتفت الحاخام إلى الملكة بلانش بهذا الالتماس قائلًا: «سيدتى أتوسل إليك ألا تجبريننى على أن أجيبك. فالتلمود هو كتاب مقدس يحتوى على آثار كريمة لا يمكن لإنسان حتى وقتنا الحاضر أن يكتشف فيه أى خطأ. جيرومى Jerome، أحد القدسيين التابعين لك وهو المطلع على شريعتنا فإن وجد فيه أى شبهات أو عيوب ما كان يسمح ببقائها. فلا أسقف أو كافر قد انتقد عقيدتنا. فأطباؤك، ولديكم كثير ممن يعلمون أكثر من نيكولاس Nicholas من ألف وخمسمائة سنة لم يتعرض التلمود لأى هجوم. لقد اعترفوا بأنه مناسب فى أن نقدم تعليقات على الكتاب المقدس...».

ثم واجه يحيئيل المحكمة بتحد شديد قائلًا: «تعلمون بأننا مستعدون للموت من أجل التلمود... فأنتم تملكون أجسادنا ولكن لا تملكون أرواحنا».

لكن قاطعه أحد ضباط الملك قائلًا: «يحيئيل، من ذا الذى يعتقد أنه قادر على إيذاء اليهود ؟»

راح يحيئيل يتذكر المذابح الصليبية الحديثة، ويدرك الشعور بالمذابح المنظمة المتزايدة فى باريس، ابتسم بمرارة وقال: «بالتأكيد أنت لست مَن يحمينا من الغاضبين».

أكدت الملكة بلانش بمجاملة رقيقة أنها استعرضت خلال استماعها للحاخام، وأعلنت بأنها سوف تدافع عن اليهود وعن ممتلكاتهم وسوف تعاقب بالإعدام ضد أى عنف يستهدفهم.

تم التأكيد على ضرورة مراعاة أشكال العدالة، فطلب يحيئيل ردًا فوريًا على الكرسى الرسولى Holy See. وهذه طريقة قانونية متكررة فى العصور الوسطى منذ المحكمة البابوية – المحكمة العليا لأوربا فى العصور الوسطى – وكانت قراراتها غالبًا مناقضة لقرارات المحاكم الدنيا أو المتحاملة. من الناحية الطبيعية فإن الطلب يمكن الموافقة عليه. وحتى اليوم فقد خفتت أصوات الكتَّاب الذين طالبوا يحيئيل بالرد على دونين إن استطاع.

خضع الحاخام ثم احتج غاضبًا حينما طالبه دونين بأن يقسم بالأيمان قبل أن يدلى بشهادته. «لم يحدث فى حياتى قط أن أقسمت باسم الرب»، قال للملكة بلانش: «ولن أفعل اليوم. فإذا بعد القسم، أقول كلمة واحدة التى أغضبت دونين، بأنه استشهد بى فى قول الزور».

انسحب الناسخون هذه المرة ولم يضطر يحيئيل للقسم، على الرغم من أن اليهود كانوا أحيانًا يلجأون إلى القسم طواعية، فى العصور الوسطى، ووضع اليد اليمنى على كتاب التوراة.

وأخيرًا التقى البطلان. ومما أثار دهشة المجتمعين أن بدأ دونين بعمل بارع، فقد استعرض نصوصًا فى متناول يده توحى بأن التلمود ملىء بالسخافات. وقد أدين بالموت وأشار إلى أن الإنسان الذى يضحى بجزء من ذريته لـ مولوخ Moloch، ولكنه لم يحدد أى عقوبة لمن يضحى بكل ما عنده. ولكن هذه الصدمة أطلقت ضحكات رجال الدين.

فجاء رد يحيئيل بفتور؛ قائلًا: «لن تضحكوا يومًا ما من هذه الكلمات. أتريدون ترويعى ولكن أيجب ألا تستمعوا إلىَّ على الأقل قبل تشويه شريعتنا؟»، ثم راح يفسر بأن التضحية الكبرى هى خطيئة مروعة تتخطى العقوبة الإنسانية وتستحق غضب الرب.

تركز الجدل، بعد هذا التغيير، على فقرات مختلفة يذكر فيها اسم يسوع فى التلمود عشرين مرة تقريبًا. وقد جاء كثير من الإشارات دون أى تساؤل غير لائق أو إهانة صريحة. فقد تحدثوا عن الابن غير الشرعى لبغى أُدينت بأنها نبية كاذبة، وبعد ذلك تم اعتقالها مثل مجرم فاحش. وادعى دونين بأنهم تقدموا إلى يسوع من الناصرة Nazareth وإلى أمه مريم العذراء the Virgin Mary. وقد ذهل الجمهور وخاف واستطاع دونين أن يستغل استياءهم. وحينما كان يترجم كل التجديف المزعوم من اللغة العبرية إلى لغة المحاكم الرسمية وهى اللغة اللاتينية، وأضاف باللغة الفرنسية العامية التى اقتبس

منها من أجل الجماهير الأمية: «انظر كيف يهين هذا الشعب إلهك. كيف تسمح لهم بأن يعيشوا بينكم؟».

فى تلك اللحظة التعيسة حينما بدت القضية اليهودية خاسرة للجميع ما عدا الحاخام المنعزل، قام يحيئيل بالدفاع عن التلمود بكل فخر وبنجاح كبير. وقد شدد على أن ليس من بين هذه الإهانات ما يخص يسوع المسيح، ولكن الشخصيات الأخرى التى تحمل الاسم نفسه وليس لهم علاقة بالمسيح المخلص. وخصوصًا أنه ذكر يسوع جيريدا Jesus Gereda وهو الابن غير الشرعى لـــ سوتادا Sotada، جندى وبانتيرا Panthera العاهرة.

إن هذا المسيح، ذكر رابى إنما هو رجل حقير يستحق تمامًا العقاب الشديد الذى تلقاه عن نبوءته الكاذبة. وهنا أثار يحيئيل مسألة لا تقبل الشك وجعلها مقنعة تمامًا. وعلى الرغم من أن التلمود لم يحدد أساسًا طريقة أو مكان الاعتقال، فإنه أوضح أن يسوع بن ستودا لم يصلب لكن إما شنق أو رُجم وتلك إدانته، ووقعت الوفاة فى مكان غير أورشليم ولكنها حدثت إما فى مدينة اللد أو بالقرب منها.

أدى هذا الإنكار الواثق إلى انطباع قوى ودعمته تهمة يحيئيل المضادة فى أن دونين كان عالمًا بكل تلك الحقائق، ولكنه كان يسعى لتشويهها باستمرار بدواعى الانتقام.

استمرت تلك المناظرة حتى لجأ دونين والكتّاب أخيرًا إلى الإهانة والسب. وعند هذا الحد ووفقًا للتفسيرات اليهودية المعاصرة للأحداث، كانت الملكة بلانش قد أدت دورها معهم بذكاء. وتساءلت: «لماذا تريد إفساد رائحتك الطيبة؟ فاليهودى بغض النظر عنك، قد نجح فى إثبات أن أسلافه لم يهينوا إلهك، ولكنك تصرّ فى محاولة جعله يعترف بتدنيس المقدسات. ألا تخجل من تلك الحيل والمناورات؟».

وطُرِد يحيئيل، أما يهودا بن داود ميلون، الذى ظل معزولًا عن العالم خلال تقديم شهادة يحيئيل، تم استدعاؤه الآن أمام المحكمة. وراح دونين يراجع المقولات نفسها، وقد رأى أن اتهاماته قد سُفّهت تمامًا. كانت تفنيدات يهودا متطابقة مع أفكار يحيئِل على

الرغم من أن الحاخامَيْن لم يخططا لهذا الدفاع المحدد. كانت التفاصيل متزامنة بشكل تام، وبالتالى تم إنقاذ التلمود.

تقرر حين اقتراح الناسخين أن الديوان الملكى لم يكن أفضل الأكفاء ليفصل بين النزاعات اللاهوتية، بل يجب أن يتم نقل النزاع إلى المحكمة الكنسية. وقد تكون تلك محكمة قانونية مختلفة فعلًا. فالقديس لويس شخصيًا عيّن قضاة جددًا: رئيس أساقفة السين the Archbishop of sens وأساقفة باريس وسينلى the Bishops of Paris and Senlis ورئيس جامعة باريس والراهب الواعظ جوفرى دى بليفى Geoffray de Blves. وقد انضم إليهم المحقق هنرى كولونى Henry of Cologne وجلسة الاستماع الجديدة التى عقدت فى باريس بعد الجلسة الأولى.

إن أى إعادة لترميم تلك الأحداث من الضرورى أن تكون غامضة جدًا. فلا تواريخها ولا حتى ترتيبها الزمنى التى وقعت فيه قد تم تعيينها بما لا يدع مجالًا للشك. فيمكن أن تكون مواجهة بدأت بين يحيئيل ودونين فى ٢٤ أو ٢٥ يونيه ١٢٤٠ واستمرت لمدة ثلاثة أيام، فى حين أن الجالية اليهودية كانت تصوم وتتعبد من أجل إنقاذ التلمود. وقد اختبر يهودا بن دفيد ميلون بشكل واضح فى اليوم الثالث. وكما هو معلوم فإن الحاخَامَيْن الآخرَين كانا مختفيين تمامًا. كما اجتمعت محكمة الكنيسة مع المتحدثين نفسيهما المشاركين أمام المجموعة الجديدة للقضاة فى وقت لاحق خلال صيف ١٢٤٠.

أما أرسين دارمشيتيتر Arsene Darmesteter، فقد أثار شكوكًا حول تلك التواريخ، فى دراسته المتأنية. فقد ظن أن الاجتماع الأول أمام الملكة بلانش استمر يومًا واحدًا، ١٢ يونيه، كما اجتمعت محكمة الكنيسة يومى ٢٥-٢٧ من شهر يونيو.

وعلى أى حال فقد أقيمت المحاكمتان، وربما نتأكد بأن الثانية كانت أقسى من الأولى. لكن أحد قضاة الكنيسة كان نزيهًا بالمعنى العصرى. رئيس أساقفة السين جوتير كورنوت Gauthier Cornut، الذى أظهر تعاطفًا مع اليهود فى المناسبتين السابقتين، كان عادلًا بقدر كبير. الأمر الذى جعله محل شك فى أنه قد تم شراؤه؛ التفسير الوحيد أن

العصور الوسطى يمكن أن تقدم شخصية رفيعة ترفض أن تكون متحيزة. أما الأساقفة الآخرون على اللائحة فكانوا عدوانيين وخصوصًا الأسقف وليام Bishop William أسقف باريس ورئيس الجامعة وأودو شاتورو Eudes of Chateauroux. فاليهود يخافون ويكرهونه لسبب ما. لقد كان هو الذى سبق أن تحدى يحيئيل عند استخدام الدم المسيحى فى الشعائر اليهودية السرية. وأودو فقد فى هذه المرة ما كسبه. وسوف يقف دائمًا باعتباره واحدًا من أسوأ المعادين للسامية فى العصور الوسطى.

خلال جلسة الاستماع الثانية، قام دونين أيضًا بمساعدة المحقق هنرى كولون. بينما استطاعوا أن يتأكدوا من أن التلمود لن يتم تهريبه مرة أخرى.

عدت اتهامات دونين أمام المحكمة الكنسية، حينئذ، وعددها خمسة وثلاثين اتهامًا نهائيًا. وفى تحليلات إيزيدور لوب Isidor Loeb's لهذه المناقشات تم تصنيف تلك الاتهامات إلى خمسة أصناف كبيرة:

١. الأهمية المبالغ فيها للتلمود بين اليهود وعدّه أسمى من الإنجيل.

٢. أكاذيب ضد يسوع المسيح.

٣. أكاذيب ضد الرب الأب وحول الأخلاق.

٤. أكاذيب وهرطقة حول المسيحيين، فقد نص التلمود على الزعم بأن أفضل الـ جويم goyim (غير اليهود) يجب أن يحكم عليه بالموت.

٥. يتضمن التلمود كثيرًا من الأخطاء والتفاهات والسخافات.

ولم تستمر أى من تلك الاتهامات التى عرضها لوب. وهى أن التلمود قد اكتسب أهمية خاصة فى مسألة اللاهوت الخالص التى تتضمنها أى محكمة قانونية. فالاتهامات بالتجديف ضد يسوع التى سبق إيضاحها وثبت بطلانها. وتهمة التجديف فى الرب والأخلاق ليس لها أساس من الصحة أيضًا، فالتلمود هو عمل دينى من التقوى أساسًا، وأى جدل قد يثور حوله فى هذا السياق، وقد انتهى يحيئيل، إلى أنه من الممكن أن يلصق

بالتوراة. وبالنسبة إلى الأخطاء والتفاهات والسخافات، فسحر التلمود وفكاهته قد هربت تمامًا من قضاة العصور الوسطى. كانوا غاضبين؛ فعلى سبيل المثال من خلال حكاية طريفة للجدل بين الحاخامات زادت حماستهم من تدخل الرب. ودون تردد أسكت أحد الحاخامات الرب بتعليق رائع وانتبه الرب بابتسامة رائعة بأن الأدب اليهودى قد أعطاه: «إن أطفالى قد تغلبوا عليّ!».

لكن تهمة واحدة من التهم الخمس ظلت معلقة: «وهى التجديفات ضدّ المسيحيين». وهنا برزت مشكلة السامية. فقد ادعى دونين أن كلمة جويم goyim (غير اليهود) تنطبق بشكل خاص على المسيحيين، فقد جاء رد اليهود السريع بأن الكلمة ليست مرادفًا للمسيحيين؛ ولكن مع الوثنين والكفار – باختصار جميع غير اليهود بمن فيهم المسيحيين. وهذا التحديد، الذى قدمه دونين، فى ضوء الاقتباس المختصر باعتباره برهانًا له قدر كبير من الأهمية. فالتلمود هو تجميع هائل وتآليف تخص كثيرًا من العهود. فهى تشكل مرارًا وتكرارًا من الصيحات فى خضم كثير من المعاناة والكوارث. فاللغة المسرفة للتعبير عن الألم لها معنى ضيق. ويجب ألا تجتزأ من السياق لتعطى معنى أوسع من المقصود منها. وهذا ما فعله دونين بفجاجة. فـ لوب يستشهد بتجديف غاضب جاء على لسان شمعون بن يوحاى Simon ben Yohai: «اقتل أفضل ما فى الجويم !»، ولم يقصد شمعون من كلماته أن تؤخذ بشكل حرفى. فقد لاحظ أن الرومان فى عصور هادريان شهدوا محاذير قاسية، وقد نادى بصورة خاصة ضدهم.

فهل كانت اللعنات القديمة ـ ما طلبته المحكمة، ما زالت تستخدم ضد مسيحيى القرن الثالث عشر؟ والمسألة ليست عادلة بشكل عام، ولكن أجاب عليها يحيئيل بطلاقة قائلًا: «مكتوب أن فقراء الجويم لا بد أن يطعموا مثل شعب إسرائيل... وأن ضعفهم أشبه بضعف اليهودى وأن موتاهم لا بد أن يدفنوا مثل موتى اليهود».

لم يتوصل القضاة إلى قرار حاسم. لكن بدلًا من ذلك راحوا يتشاورون فى ما بينهم بعد جلسات الاستماع. وخلال تلك الجلسات المغلقة كانت النصوص التى يبدو فيها

الاختلافات كانت تُقرأ على الأقل بشكل جزئى. قام اثنان من الناسخين الذين درسوا اللغة العبرية فى مدرسة يحيئيل بمساعدة القضاة فى هذه المهمة، وكان من المفترض أن يساعد دونين فى هذا الأمر أيضًا.

وأخيرًا أدين التلمود بأنه يمثل «هذه السلسلة من الأكاذيب»، وحكم عليه كما حكم على دليل موسى بن ميمون Maimonides' guide (عنوان كتاب) قبل عشر سنوات تقريبًا فى مونبليه Montpellier التى أتت عليها النيران تمامًا.

تم تأخير إصدار القرار لعدم وجود أى إجماع، وتبنى جوتيه كورنو Gauthier Cornut رئيس أساقفة السين معارضة شديدة. فقد كان أعلى رتبة بين القُسس الحاضرين، وباعتباره كبير الأساقفة فى إيل دو فرانس Ile de France فكان لكلماته وزن كبير. كان أسقف باريس مساعده الخاص (نوتردام لن يصبح مطران الكاتدرائية مع مطرانها حتى أربعة قرون تالية) فرئيس جامعة باريس كان على مستوى مختلف من التسلسل الهرمى. فالمحقق هنرى كولون فقط كان له مركزًا يقترب من مركز جوتيه Gauthier's، وكان الأمر غامضًا فى فرنسا.

ولمدة سنتين من عام ١٢٤٠ وحتى عام ١٢٤٢ منع رئيس الأساقفة أى أعمال عنف ضد التلمود. وظلت المخطوطات فى مكان آمن، فى حين أن اليهود قد قاتلوا بشدة لكى ينقذوها. وعلى الرغم من مسئوليته الواضحة فى هذه المسألة فقد رفض البابا جريجورى أن يتولاها ولم يراجع المسألة. كما لم يتدخل القديس لويس. ثم فى عام ١٢٤٢ توفى جوتيه وهو آخر الحماة العظماء لليهودية فى العصور الوسطى، والأسقف وليام William والرئيس إيود Eudes وكانوا أحرارًا فى تجهيز شعائرهم الخاصة.

غادرت عربة بعد عربة فى يونيه ١٢٤٢ ـ وهو مثار نزاع وقد يكون متأخرًا فى عام ١٢٤٤ ـ دير الرهبان الوعاظ، حيث تم احتجاز التلمود ونقل إلى باريس فى حمولة نفيسة. فالمخطوطات التى تزين أى مكتبة فى الدنيا تنقل اليوم إلى الإبادة. وتجمعت حشود كبيرة من البشر جذبهم المشهد الجديد للكتب قبل حرقها علانية. وبقى اليهود

مختبئين فى حزن عميق خائفين من الانتقال إلى الشوارع. وببطء شديد شقت العربات طريقها فى طرق كثيرة إلى موقع دى لا جريف de la Greve، وموقعه حاليًا بالقرب من فندق دى فيل Hotel de Ville. وهناك تم تجميع مخطوطات على جلود الحيوانات بينما مضت العربات ذهابًا وإيابًا إلى الدير لمدة يومين، وحتى تم وضع أربعة وعشرين حملًا ثقيلًا. وتم إحضار المشاعل وأضرمت النيران فى تلك المخطوطات.

كان الإحساس اليهودى بالخسارة هائلًا. فتبديد هذه الثقافة التلمودية لا يمكن تعويضها. والمخرج الوحيد للغضب والأسى اليهوديين كما كان يحدث دائمًا، هو الأدب، فالمراثى والمجادلات العنيفة يتم تأليفها لإحياء ذكرى الكارثة. فاليهود والمسيحيون كانوا يجهزون نسخهم الخاصة بالمحاكمة باللغة العبرية واللغة اللاتينية. ويتم حفظ كل نسخة فى المكتبة الوطنية، وهى نسخ تستحق أن تطلب التفويض الخاص المطلوب لمراجعتها.

تبدأ قصة المحاكمة العبرية بإيقاع ملتونى كئيب Miltonic rhythm كاسح: « آه يا له من يوم رهيب مخيف، مفعم بالكارثة! يتفشى الغضب والقسوة فى أنحاء المعمورة... وسحب الرعب والدمار تتزاحم فى السماء. الشمس والقمر أسودان، والسماء متناثرة والنجوم هاربة. وزئير أسود هائل. بعث عمالقة الماضى إلى الحياة. الكون يبكى».

لكن لم يكن هذا هو الدرك الأسفل. فهلاك التلمود كان بداية سلسلة كاملة من الكوارث المتعاقبة، قانون جديد زاد من البؤس اليهودى كل سنتين أو كل ثلاث سنوات، حتى فى عام ١٢٦٩ حينما قدم القديس لويس الرولة «rouella» العجلة الصغيرة التى يلبسها اليهود لمدة خمسمائة سنة كعلامة للخزى. فاليهود الذين كانوا يعيشون فى باريس حياة مرفهة وجدوا أنفسهم يعيشون فى حال الفقر، وتلك النقود التى اقترضوها من الجاليات الأخرى لمساعدة المدرسة. وقد عاش يحيئيل ليرى ابنه يوسف قد سجن ظلمًا، وبعد خروجه من السجن تم تأمينه وقد خرج الاثنان إلى المنفى، فالأول سافر إلى اليونان ثم إلى فلسطين، حيث توفى الدكتور العظيم عن عمر يناهز الثمانين، ودفن فى

قرية بالقرب من قرية أكر Acre (عَكّا). وهكذا فى حين أن أوربا الغربية تتحرك باتجاه ما يسعدنا أن نسميه عصر النهضة؛ فقد انسحب اليهود إلى عصور الظلام. فلديه الشىء القليل ولكن المأساوى حتى ظهور الثورة الفرنسية.

كانت فرنسا المسئولة عن الأعمال الوحشية، تمر بريعان قرونها الوسطى. وبالتالى فإن المدرسية اليهودية قد حكم عليها بالموت، والمدرسية المسيحية قد استهلكت نفسها الفروق البسيطة. وأيضا القوطية Gothic فُقد كثير من توازنها وحيويتها. ولكن قبل حلول نهاية القرن الثالث عشر، كانت الهندسة المعمارية قد أفضت إلى آلاف الأشكال من البراعة والمشاهد.

ارتفع دخان حريق التلمود فى عام ١٢٤٢م ضد القوطية بطريقتها العظيمة: فالواجهة الغربية لكاتدرائية نوتردام باريس. فهذا الجدار الهائل المنحوت - وهو أشهر لوحات الصور يعود تاريخها من عام ١٢٠٠ إلى ١٢٥٠ الانتصار الكلاسيكى السريع. فالباب المركزى الجانبى تقف عليه ملكتان متنافستان عبر العصور. والشخصية المشرقة على اليسار هى الكنيسة المنتصرة المتوجة الإمبراطورية وتحمل كأسًا ليس أقل من الكأس المقدسة Holy Grail. والملكة على اليمين تقف فى وضع انكسار وصولجانها متفتت فى أماكن كثيرة وعيناها معصوبتان بثعبان ملفوف وإشاراتها للإخلاص قد أزيلت أو محطمة. وألواح القانون المعكوسة تسقط من بين يديها وتظهر بأنها هى المعبد. التماثيل فى باريس تماثيل عصرية هى من أعمال مرمم القرن التاسع عشر. ولكن فى ستراسبورج تماثيل الملكتين فى جمالها الأصيل. فالكنيسة رائعة والمعبد مذهل. نقف أمامها ساعات طويلة نحاول أن نقرر أيًا منها الأكثر جمالًا وروعة، والحكم هو مسألة ذوق شخصى بحت، كما يجب أن يكون، ولكن حينما ننظر إلى العيون المعصوبة للملكة الأسيرة فإننا لا نخطئ فى إدراك جمالها المطلق وعظمة هزيمتها.

النظرة اليونانية الرومانية لليهودية فى القرن الثانى *

نورمان بنتوتش

شهد القرن الثانى من الحقبة المدنية أزمة كبرى للشعب والديانة اليهوديين، إذ تم تدمير المركز القومى لليهود فى القرن السابق، وبدا وجودهم الدينى والقومى فى وضع خطير. فقد كان المبدأ الرئيس للسياسة الرومانية هو شن حرب ضروس على المتغطرسين debellare superbos كما عبر شاعرهم العظيم: «وعلى الخرافات المتعنتة» لليهود وتحدى الأمة الصغيرة لقوة الإمبراطورية العظمى، فظهرت الدعوة لبدء أشد أنواع القمع، وبدأت الحرب على الحكم الرومانى فى الثورة القومية من ٦٦-٧٠م فى فلسطين، لكن وقاحة يهود فلسطين ـ كما اعترف الرومان ـ كان لها رد فعل على اليهود فى الشتات فى العهد التالى. وظهرت ثورات عنيفة فى بلدان كان فيها السكان اليهود أساسين، وأجريت محاولة حازمة لإبادة قومية شعب واحد ظل باقيًا ضمن بوتقة الإمبراطورية. فى حين قام اليهود فى فلسطين بثورات غاضبة بعد نصف قرن من دمار الهيكل على يد تيتوس. ونعلم بأن اليهود دُفعوا للقيام بهذه الثورات فى داخل فلسطين وخارجها، وذلك بسبب اضطهاد كل ما كان عزيزًا عليهم ولا يستطيعون تحمله. وخلال ما كان يعرف باسم العصر الذهبى للأباطرة الرومان، حينما جعلنا جيبون Gobbon نؤمن بأن العالم كان أسعد حالًا وأفضل من أى فترة أخرى، فاليهود كانوا

يخضعون لهذا العذاب الطويل. فتعاقبت الثورات ليس فى فلسطين وحدها، ولكن فى كل أنحاء الشرق وأخذت شكل حروب إبادة.

لكن نجت الديانة اليهودية والشعب اليهودى؛ بل وقاموا بدور فعال وناجح فى التبشير، وإباحة التدين Licita Religio، وتمييز العقيدة، ونشروا فلسفاتهم فى كل أنحاء العالم اليونانِى الرومانى، وخارجه. والعبارات التى كان يستخدمها سينيكا Seneca، وهو السياسى الرومانى والفيلسوف فى سنوات ما قبل بداية الحرب؛ بأنه سادت المبادئ الأخلاقية لهذا الجنس الشرير إلى حد أنه تقبلتها كل البلدان. وفرض المقهورون شريعتهم على المنتصرين.

Usque eo sceleratissimate gentis consuetudo valet ut per omnes jam) (terras recepta sit victi victoribus leges dederunt [1]، وظلت هذه الكلمات قادرة على وصف وضع الشعب اليهودى بعد تلك الحياة وصراع الموت. ومن المهم الجمع بين كُتّاب يونانيين ورومانيين من القرن الثانى والعهد التالى للشعب اليهودى واليهودية، لإعادة تشكيل صورة هذه السلالة المتمردة والعقيدة الصلبة كما بدت بالنسبة إلى الكُتَّاب الحائرين فى المجتمع الوثنى.

لا بد أن نذكّر هنا بأن مؤرخى ذلك العصر وهم لم يكونوا شهودًا على الحقيقة، ولكنهم سجلوا بشكل واع كمؤرخين، ودعائيين، ومتزلّفين إلى أصحاب السيادة الملكية. لقد افتقد كتاب التاريخ حسّ الدقة والشهادة الموضوعية التى أثّرت على كثير من المؤرخين فى العصر الذهبى للهيلينية. والآن لم تبدو الحقيقة مؤثرة بشكل كاف ويجب تنميقها من خلال المبالغة والتشويه. ولتطبيق ذلك المطلب على التاريخ المشرق. حاول كل كاتب أن يبرز الآخرين فى صورة متوهجة من خلال سرده وقوة لغته. ولا يمكن مراجعة تشويهات المؤرخين الوثنيين فى هذه الفترة من خلال كتابات فى السجلات اليهودية. فلم يكن يوسيفوس موجودًا فى القرن الثانى. والشاهد الوحيد الذى دحض الوثنية كان مسيحيًّا، كما أن المؤرخين المسيحيين فى تلك العصور لم يعاصروا تلك الأحداث،

بل كانت لهم دوافعهم الخاصة سلفًا. إذ كانوا أقل اهتمامًا وغواية فى الابتكار، كما كانوا متفهمين لما تعنيه اليهودية وما يدافعون عنه. ولكن التحقيق الرئيس والمهم حول انحرافات المؤرخين الموجودة فى الملاحظات والتعليقات العرضية للأساتذة حول اليهودية واليهود التى حدثت فى الكتابات الأدبية والفلسفية للمجتمع الفاسد. لقد قيل إن «الحقيقة سوف تظهر حتى فى الشهادة»، وبهذا زعموا أن حقيقة اليهودية موجودة فى ملاحظات من لم يتبق فى أفكارهم أكثر مما يقدمونه للشهادة على العقيدة التى لم يفهموها واستخفّوا بها أو كرهوها.

ومع ذلك لنفكر فى أول كتابات المؤرخين عن حروب اليهود فى هذا القرن الثانى، حينما اندلعت ثورات متعاقبة على الرومان فى عهد تراجان Trajan وهادريان وأنطونيوس بيوس Antoninus Pius، وكانت من سنة ١٠٠م وحتى عام ١٤٠م، فقد شارك مؤرخ واحد كان معاصرًا للحملة على اليهود فى مصر حينما نهضوا فى عهد تراجان. هو أبيان Appian، وهو ينحدر أصلًا من الإسكندرية، وقد ألّف عددًا من الكتب عن بدايات التاريخ الرومانى والجغرافيا العرقية ethnograph، والعلاقات الرومانية مع مختلف الشعوب، والقرطاجيين Carthaginians، والبارثيين Parthians ...إلخ. غير إن إشاراته عن الحروب اليهودية كانت مختصرة. وفى وصف قبر بومبى Pompey الذى تم اغتياله فى مصر يقول: «قام اليهود بتدمير الضريح بسبب ضروريات الحرب فى زمنى، حينما شنّ تراجان حربًا فى محاولة لإبادة الجنس اليهودى»، (الحروب الأهلية ٢- ٩٠)، وفى تعليقه على السوريين يقول: «لقد قام بومبى وفيسبازيان وهادريان فى عصرنا بتدمير اليهود. وبسبب ثوراتهم المستمرة فُرضت عليهم الضرائب الفادحة أكثر مما فُرض على الشعوب المجاورة»[٢].

قدمت حكاية كاملة مرعبة فى تاريخ ديو كاسيوس الذى كتب بعد مرور مائة سنة أنه كان زمن ظهور الحكايات، يرجع تاريخه إلى ١٦٠- ٢٣٠م، وكان أكثر الكتّاب نشاطًا واجتهادًا، إذ جمع تاريخ روما فى نحو ٨٠ كتابًا من الأساطير، عن بداية روما فى عصره. وقد نجا جزء كبير من الملخص وتفاصيل الثورات اليهودية فى ذلك الجزء.

وكان من المدرسة الانطباعية ويهوى سرد الصور الحسية. وبالتالى يحدثنا عن الثورة فى عهد تراجان على اليونانيين فى قبرص، ومصر، والـ قرين Cyrene: «أن اليهود كانوا يدمرون اليونان والرومان، وأكلوا لحوم ضحاياهم وتمنطقوا بأحشائهم، ولطّخوا أنفسهم بدمائهم. وإجمالًا تمت إبادة نحو ٢٢٠٠٠٠ فى الـ قرين ونحو ٢٤٠٠٠٠ فى قبرص؛ ولهذا لم يجد اليهود موطأ لهم فى قبرص»(٣).

وبالنسبة إلى الصراع فى فلسطين ضد هادريان فقد قدم لنا تفاصيل مذهلة؛ «أسس هادريان مدينة فى موقع تم هدمه تمامًا وأطلق عليه اسم إيليا كابتولينا Aelia Capitolina، وأُقيم فى مكان الهيكل القديم معبد آخر جديد لجوبيتر Jupiter. وهذا مما أشعل نار حرب غير ضرورية استمرت فترة طويلة؛ فقد اعتبر اليهود أنه من غير المقبول أن يستقر الأجانب فى مدينتهم ويقيموا فيها شعائر غريبة. شنوا فى البداية حرب عصابات، فلم يهتم بها الرومان فى بادئ الأمر، وحينما أظهر اليهود الحيوية والنشاط فى كل مكان يقدمون دليلًا على عدوانية الرومان سرًّا وجهرًا، وانضمت إليهم شعوب خارجية، وثارت كل الأرض على الأمر، مما جعل هادريان مضطرًا إلى أن يرسل أفضل قادته لمحاربتهم. فكان أول من أرسله هو يوليوس سيفيرس Julius Severus الذى أوفده من بريطانيا. لكن سيفيرس لم يجرؤ على مهاجمة خصومه علانية، وذلك بسبب أعدادهم الكبيرة وبطشهم الشديد. لكن بدأ من خلال تكوين مجموعات صغيرة وحرمانهم من الطعام، استطاع تدريجيًّا أن يسحق تمردهم ويجهدهم ويبيدهم جميعًا. وقد نجا من هذه الحرب أعداد قليلة. وأبيد نحو خمسين مركزًا وتم سحق نحو ٩٨٥ قرية وتسويتها بالأرض تمامًا، وشنت الغارات الشديدة والمعارك التى خلفت نحو ٥٨٠٠٠٠ قتيل، ولم يتم إحصاء عدد الإناث الذين قتلن جراء الحرب أو قضت عليهن الأمراض والحرائق. وأصبحت القرى اليهودية مهجورة تمامًا، أما قبر سليمان الذى كان موضع تقديس فقد تناثر وتهدم تمامًا»(٤).

هناك كثير من الإشارات المهمة المتعلقة بعقائد اليهود فى الجزء المبكر من أعمال ديو Dio، فهو يسرد حملة بومبى، فيصف الاستيلاء على أورشليم فى يوم السبت الذى يمتنع

فيه اليهود عن القتال. وكانت لديه تعليقات جانبية عن كلمة (يهودي) التى لا تطلق فقط على «سكان مدينة يهودا وإنما على باقى الجنس البشرى حتى الأجناس الغريبة الذين تأثروا بعاداتهم وتقاليدهم». وكانت هذه الطبقة موجودة حتى بين الرومان أنفسهم، وعلى الرغم من تعرضهم للقمع فإن أعدادهم تزايدت إلى حد كبير ونالوا حق الحرية فى إقامة شعائرهم. وتميز هذا الشعب عن غيره من الشعوب الأخرى فى تفاصيل حياته كافة، وخصوصًا أنهم لم يوقروا الآلهة التى اعتاد الآخرون على عبادتها وإنما أظهروا التبجيل والمهابة تجاه إله واحد. وخصصوا له يوم زحل Saturn لممارسة شعائرهم ولم يمارسوا فيه أى أعمال مهمة(٥).

ونرى هنا دهشة الوثنيين الحقيقية أو المفترضة إزاء الخصوصية والتوحيد الذى تميز به الشعب اليهودى، ونرى أيضًا الإجلال تجاه كفاءة المهمة التى اضطلعت بها هذه الأمة المهزومة. وفى ما يخص الرواية المتعلقة بثورة اليهود، يمكننا أن نرى بعض أسس المقارنة فى تاريخ المؤرخ الكنسى يوسيبيوس Eusebius وهو أسقف قيسارية الذى دون فى الواقع، بعد قرنين من تلك الأحداث. لكن لا بد أنه قد اطلع على السجلات الخاصة بالوثنيين واليهود المعاصرين. وكان بلا شك حريصًا جدًّا على إظهار معاناة اليهود من الويلات التى لا توصف، بينما كانت تعاليم المسيح تنتشر، لذلك فهو لم يقلل من المصيبة التى حلت بهم، لكنه لم يتحدث عن الاعتداءات الرهيبة التى تعرضوا لها. وقال عن الثورة ضد اليونانيين فى عهد تراجان: «اندلعت الثورة فى العام الثامن عشر حيث دمرت هذه الثورة أعدادًا كبيرة منهم، ففى الإسكندرية وبقية مصر، وخصوصًا فى القُرين، تم أسرهم بواسطة روح تمرد رهيبة، فاندفعوا فى فتنة نحو رفاقهم اليونانيين وشنوا عليهم حربًا شعواء، وفى أول اشتباك تغلبوا على اليونانيين الذين فروا إلى الإسكندرية وقتلوا اليهود هناك. واستمر يهود القُرين فى نهب البلاد وتدمير المناطق، إلى أن قام الإمبرطور بإرسال القائد ماركوس توربو Marcus Turbo لمواجهتهم الذى قتل آلافًا كثيرة منهم. وخشى الإمبراطور من انضمام يهود ميسبوتاميا Mesopotamia

إليهم، لذا أمر القائد كويتوس Quietus بالتخلص منهم وتطهير الإقليم منهم تمامًا، حيث قام كويتوس بقتل أعداد غفيرة منهم، وتم تعيينه محافظًا على يهودا نظير هذا العمل (hist. eccl.٤، ٢)».

يقول الكاتب نفسه متحدثًا عن الثورة فى فلسطين بزعامة بار كوخبا:

«أمر هادريان بناء على مرسوم خاص بمنع الأمة بأكملها من دخول أورشليم أو حتى المناطق المحيطة بها، بحيث لا يستطيعون حتى النظر عن بعد إلى وطنهم السابق. وبعدما تم القضاء على السكان القدماء تمامًا، تم استعمار المدينة من قبل الرومان والغرباء بعدما سموها إيليا تكريما للإمبراطور إيليوس هادريان Aelius Hadrian Ib4,6».

ونحن لدينا مصدر آخر لكنه غير كاف يتعلق بمنشأ آخر الثورات التى قام بها الشعب اليهودى. ففى عصر الإمبراطورية الأخيرة عاش مجموعة من الأباطرة الذين أطلق عليهم «هيستوريا أوجوستا» Historia Augusta. ففى حياة هادريان، هناك إشارتان إلى الحرب. «فى بداية عهده اضطر الإمبراطور إلى التعامل مع الثورات التى قامت بها كثير من الأمم التى هزمها تراجان. فقد أظهرت فلسطين روح التمرد، لكن تم قمع تلك الثورة بواسطة القائد توربو Turbo»، ثم بعد ذلك «قاد اليهود حربًا أخرى لأنهم مُنعوا من ممارسة الختان Circumcision»(٦). وبمرور الوقت تمت كتابة هذه السطور ولم يعد الشعب اليهودى هدفًا للكراهية العامة، وجدير بالذكر أن الإشارة إلى نضالهم المتكرر جاءت خاطفة وغير دقيقة.

وإذا انتقلنا الآن إلى باقى الإشارات الواردة فى الأدب الروماني- اليونانى عن اليهود واليهودية، فإنه من المهم أن نتعقب ثلاث مراحل من الازدراء المملوء بالتهكم، ومن الكراهية المريرة والاحترام القسرى، وهى المراحل التى لاحظناها فى الكتابات السابقة أثناء النضال الرهيب وبعده على التوالى. وهناك كاتب نموذجى عن المرحلة الأولى هو بيترونيوس Petronius الذى اشتهر فى النصف الثانى من القرن الأول، كتب قصائد شعرية وهجائية وكتب دراسة شهيرة عن الأخلاقيات العفنة للرومان؛ الوليمة The

Banquet. وفى الكتاب الأخير هناك شخصية واحدة من اليهود، كان خادمًا، يتمتع بموهبة تقليد الحيوانات ببراعة، وكان عيبه الوحيد، كما يقول سيده، إنه يهودى. وفى إحدى قصائده كتب عن اليهودى الذى ربما «يعبد ربه الخنزير ويندد فى آذان السماء العالية، لكنه إذا لم يختتن سوف يخرج من مدينته المقدسة ويبتعد عن الناس وينتهك السبت ولا يلتزم بأحكام الصيام»[٧]، وربما يبدو أن هذه فكرة مشوشة عن الفرق بين «المرتدين عن الصلاح» و«المرتدين عن البوابة». وتقترح القصيدة الوثنية أن الأشخاص الذين لا يعتنقون جميع الأحكام الشرعية اليهودية ليسوا أفضل من الوثنيين فى نظر اليهود الحقيقيين. وهناك كاتب آخر للهجاء فى هذا العصر نفسه، هو بريسيوس Persius الذى يعطى لليهودى المهتدى إلى اليهودية التوقير الخرافى نفسه لدى اليهود، «ولكن حينما يأتى يوم هيرودوس والمصابيح على العتبات القذرة المكللة بأزهار البنفسج، تتقيأ السحب الدخانية الزيتية، حينما يسقط ذيل سمكة التونة فى الطبق الأحمر، وحينما تتفجّر الجرة البيضاء بالنبيذ، وتحرك شفتيك فى خوف صامت، وتتحول إلى الشحوب فى يوم سبت المختون»[٨]. وهنا كما يروى (بيترونيوس) ليست هناك محاولة لعرض الديانة اليهودية بشكل سليم، أو بالأحرى، هناك خلط ربما متعمد بين العقائد والطقوس. وبطريقة مشابهة، كتب جوفينال Juvenal أعظم شعراء الهجاء الرومان فى العصر الفضى «إن من قدر له أن يحظى بأب يحترم يوم السبت، فإنه لا يعبد غير النجوم والسحب، ويعتقد أن لحم الخنزير الذى يمتنع أبوه عن أكله هو وثيق الصلة بلحم البشر»[٩]، لكن إذا أسىء فهم اليهودية، فإنها معروفة على أنها نوع من الأديان استحوذ على عامة الناس.

وبالنظر إلى هذه التصريحات الخاصة بشعراء الهجاء اللاتينيين، فإنه من المهم أن نقارن بينها وبين ملاحظات كاتب يونانى شهير ينتمى إلى العصر نفسه؛ هو بلوتارخ Plutarch الذى ربما يكون أشهر كاتب جاء إلينا من هذه الفترة وتعتبر شهادته أكثر أهمية، حيث إنه عاش بعيدًا عن مدينة روما فى قريته اليونانية كايرونيا Chaeronea، ولأن آراءه كلها تعتبر آراء إنسان مثقف عادى دون أى تحيزات سياسية، وفى إحدى «المقالات الأخلاقية» الخاصة به تحدث عن مسألة الخرافة وأعطانا مثالًا عن النواهى

غير المعقولة التى امتنع عنها اليهود الذين «قبعوا فى أماكنهم بلا حراك لأنه كان يوم السبت، بينما كان الأعداء ينصبون المراقى على جدران مدينتهم، ولم ينهضوا، لأنهم التزموا بخرافة أوقعتهم فى مأزق كبير» (١٠)، يبدو أنه استخدم ملحوظة مألوفة عند المؤرخين المعاصرين تتعلق بسقوط أورشليم على يد القائد الرومانى بومبى الذى قيل إنه استولى على المدينة المقدسة فى يوم السبت الذى يمتنع فيه اليهود عن القتال. والفكرة الحالية لدى الوثنيين المثقفين أن الديانة اليهودية هى أكثر الخرافات عمقًا.

على الأرجح أنه بسبب هذه الفكرة لم يحظ كل من فيسبازيان وتيتوس بلقب يهودى بعد انتصارهما على الشعب اليهودى (١١). فهذا اللقب سيبدو غير مفهوم، وربما يقال إن المنتصر قد تأثر بخرافات المهزوم.

ومن وجهة النظر الأكثر معاداة التى برزت خلال هذا النضال، هناك مثال فى حياة الشخصية الغريبة التى وردت فى التاريخ الاجتماعى للعصر الفضى، هو أبولونيوس Apollonius صانع العجائب من مدينة تايانا Tyana هذا الشخص البارز، الذى كانت أقاويله وأفعاله يتم اعتبارها من الإنجيل، وكان ينظر إليه فى وقت من الأوقات على أنه منافس لمؤسس المسيحية. وبلغت شهرته أوجها أثناء حرب اليهود ضد تيتوس، وزاره فيسبازيان فى الإسكندرية أثناء الحملة، لكى يحصل على البشائر على محاولاته من أجل اللقب الإمبراطورى. يقال إن أبولونيوس رفض القدوم إلى فلسطين «البلد الذى لوثه ساكنوه بما فعلوه وما عانوه»(١٢)، ومن المهم الإشارة إلى مشورة سفسطائى آخر من الإسكندرية والمذكور فى العمل نفسه، حيث تحدث أيضًا عن الخصوصية اليهودية. فقد نصح أحد اليوفارطين Euphartes أن يستخدم فيسبازيان الجيش لمواجهة نيرو Nero وليس فى مواجهة اليهود «لأن اليهود دائمًا ما يقودون الثوار ليس فقط ضد روما لكن أيضًا ضد الإنسانية جمعاء، ولأن الجنس اليهودى هو جنس منعزل عن العالم، وغير ممكن التوفيق بينه وبين باقى الأجناس، ولا يمكن أن يشارك باقى الجنس البشرى فى المتعة على مائدة واحدة، ولا يشترك معهم فى الأضاحى ولا الصلوات، حيث يفصل بينه وبيننا خليج أعظم من الخليج الذى يفصل بيننا وبين سوسة أو الهند، وما هو

السبب أو المنطق الذى يدفعهم إلى التمرد ضدنا حينما لم ننضم إليهم»[١٣]. ربما يكون هذا السفسطائى هو يهودى متنكر الذى قصد بهذه الطريقة أن يلهى روما عن تدمير مركز اليهود. لقد وجدنا تعبيرات ازدرائية مماثلة فى كتابات أحد عظماء الخطابة فى عهد قياصرة فلافيان Flavian. حيث يعطينا «كوينيشليان» Quintilian (من ٣٥ الى ١٠٠ م) مثالًا على مسألة استنكار أن معاصى الصغار تجلب الكراهية لآبائهم: «تعرض مؤسسو المدن للكراهية بسبب تركيزهم على جنس يمثل لعنة لباقى الأجناس، مثل مؤسس الخرافة اليهودية»[١٤]. وبلا شك يتوقع أسياده الملكيون وجود أى إشارة إلى الأمة التى هزموها بعد نضال كبير لكى يصبحوا من هذه السلالة.

بعد ذلك بنصف قرن تغيرت نغمة الكتاب الرومان- اليونانيين عن اليهود. فأحد معلمى الإمبراطور ماركوس أوريلوس Marcus Aurelius، هو الخطيب فرونتو Fronto الذى عثرنا على بعض من رسائله. فى إحدى رسائله الموجهة إلى تلميذه الملكى، كتب: «لقد اندمجت سريعًا فى روما والتزمت بالقيود الذهبية، وأنا أنتظر الأول من سبتمبر حينما يظهر النجم الذى بمجرد رؤيته سوف يفطروا...، وفقًا للخرافة» وقد جاءت الإشارة هنا إلى إفطار اليهود فى أيام التكفير حينما يمكن رؤية نجم المساء فى السماء. ويمكننا ملاحظة أمرين هنا، أن الكاتب يعرف شيئًا عن شعائر اليهود ويتعامل مع اليهودى على أنه مثال جاهز للتعصب الدينى، كما ينظر الكتاب الحاليون إلى علماء المسيحية.

من المهم أيضًا ملاحظة أن الإشارة إلى اليهود جاءت أيضًا فى دليل آخر لإمبراطور صديق هادريان فيلسوف الأروقة إيبكيتيتوس Epictetus الذى لمع نجمه فى نهاية القرن الأول وبدايات القرن الثانى. فهو ينتمى - فى الواقع - إلى جيل مبكر لكنه كان ذا عقل راشد بشكل كاف؛ بحيث يتحرر من الكلام المتحيز أو الطاعن الذى كان يثار دائمًا عن اليهود فى عصره. وحققت خطاباته شهرة واسعة - وينظر إليها على أنها أصدق تعبير عن عقيدة إنسان معتمد على نفسه، ينحّى عواطفه جانبًا فى حكمه على الأمور. وفى

تناوله لمسألة الإخلاص كتب: «ألم تتدبر كيف يطلقون على هذا الشخص أنه يهودى أو سورى.. إلخ ؟ فعلى سبيل المثال، حينما نجد إنسانًا يتوقف بين رأيين اعتدنا أن نقول: هذا الرجل ليس يهوديًا: وما هو إلا إنسان يتصرف باستقلالية، لكن حينما نجد هذا الرجل يتبنى وجهة نظر رجل تم تعميده واختار قراره يكون ـ فى هذه الحال ـ يهودى فى الحقيقة ويطلق عليه أيضًا إنسان. إذن نحن معمدانيين Baptists مزورين، يهود ظاهريًا فقط، لكن فى الواقع لم نكن كذلك بل كنا شيئًا آخر ولم نكن نتعاطف مع منطقنا وكنا بعيدًا عن تطبيق ما نصرح به، ومع ذلك كنا نفتخر بأننا نعرف هؤلاء القوم» (١٥).

معنى هذا المقطع ليس واضحًا بشكل كامل، حيث إنه ينطبق أيضًا على رجال الأروقة أنفسهم. ولكن الأمر الواضح هو أن اليهود هم النوع الذى يتم اختياره فورًا من بين التبشيريين الذين يتم إرسالهم لكى يبدلوا ديانات الناس بأعداد كبيرة، ونصف هؤلاء الناس يصبحون مؤمنين حقًا والنصف الآخر يكون نصف مؤمن. وهذا يأتى من قائد المدرسة الفلسفية الذى ندم على هذه المهمة. فقد كان من المقترح أن ذكر اليهود فى هذا المقطع ما هو إلا خطأ فى نظر المسيحيين، ولكن الإشارة إلى المعمدانيين يضفى لونًا على هذه الفكرة. ولكن إبيكتيتوس أشار فى جزء آخر من أعماله إلى المسيحيين على أنهم الجاليليون Galileans(١٦)، مما يجعل من الواضح أنه قد فرق بينهم وبين اليهود. وبينما على الأرجح أنه قد خلط بين عقيدتهم فى التعميد وبين الشعائر اليهودية، فإن الشهادة على مهمة اليهود لم تتأثر بهذه الحقيقة. حيث إن الفرق بين اليهود والمسيحين فى المجتمع الرومانى فى هذا العصر تم ذكره فى رسائل بلينى Pliny (١٠٠م) الذى كتب للإمبراطور تراجان عن المعاملة التى يجب ممارستها تجاه المهرطقين فى إقليم بونتوس Pontus الذى تم تعيينه محافظًا عليه. وقد طلب من سيده أن يقوم بإعدام كل من يصرح ويستمر على الخرافة بعد أن يتم إنذاره. ومهما كانت طبيعة هذا المعتقد، فأنا أرى أن التمرد والعناد بلا شك يستحقان العقاب» (١٧).

لم تكن روح التسامح الدينى قد تأسست قبل بدايات القرن الثالث، ولذلك كانت التفرقة ما زالت قائمة بين العقائد اليهودية التى كانت سائدة وبين العقائد المسيحية

التى كان مسموحًا بتعليمها للناس. وفى حياة الأباطرة الذين ذكرناهم سابقًا، ذكرت المصادر أن النبيل سيفيروس ألكساندر Severus Alexander (٢٠٨-٢٥٣م) أنه «احترم الامتيازات الخاصة باليهود وسمح للمسيحيين بالعيش دون إيذاء»، كما ذكرت المصادر أنه احتفظ فى غرفته الخاصة جنبًا إلى جنب مع الصور الوثنية، بتماثيل للقديسين بما فيهم إبراهيم والمسيح. كما أنه اقتبس القاعدة الذهبية وأمر بكتابتها على جدران قصره والمبانى العامة، التى سمعها من رجل يهودى أو مسيحى كما يقول المؤرخ [١٨].

لم تكن الديانة اليهودية ـ فى هذه الفترة ـ فى خطر من الحكام الوثنيين، فلم تحظ بالأمان فقط، ولكن تم اعتبار هذه الديانة كواحدة من القوى الدينية العظمى فى نظر الكتاب والمفكرين العظام فى العالمين اليونانى والرومانى. لكن الخطر الجديد لم ينشأ إلا حينما انتشرت ذرية اليهود وسادت فى أنحاء الإمبراطوية التى حاولت عبثًا أن تحطم أصل الشجرة.

رؤية قسّ موحِّد لعقيدة الإله فى التلمود

ر. ترافيرز هيرفود

بدأ التعصب للمسيحية الأرثوذكسية ـ كما أطلقت عليه الأمم المسيحية نفسها ـ يظهر على السطح من وقت لآخر حتى فى عصرنا الحالى، الذى يظهر الكراهية والاضطهاد الشديد ضد اليهود. فقد كان هذا التعصب خاطئًا، ولا علاقة له بتعاليم المسيح، وإنما هو بسبب الغرائز البشرية. فقد نظرت الكنيسة إلى الشعب اليهودى المشتت؛ الذى لا حول له على أنه فريسة مشروعة، وتعاملت معهم على أنهم أعداء الرب والبشر. فامتلأت كثير من صفحات التاريخ الأوربى بذكر الأفعال العنيفة ضد اليهود، ولا يمكن لأى مسيحى ألا يشعر بالعار من هذه الأفعال التى تم ارتكابها باسم المسيحية. وكنتيجة طبيعية للاعتداءات التى يقوم بها المسيحيون الأرثوذكس تجاه الشعب اليهودى، تم الاضطهاد والتهكم على الأدب اليهودى والسخرية منه كأدب تافه، أو تم استنكاره كأدب فاجر ونجس، وعلى أنه نسيج من الكفر اختلط بالفحشاء. فليس هناك أى مظاهر للعدالة أو الدراسة النزيهة، لذلك ليس من الغريب أن وجهة النظر المسيحية تجاه الأدب اليهودى ستكون خاطئة لا محالة، فلم تكن تتوفر وسائل التحقق من هذا الأدب، حيث اقتصرت معرفة الأدب اليهودى على عدد قليل منهم،

ومعظمهم يستخدمون هذه المعرفة لاختلاق أى أدلة مشوّهة ضد الكتّاب اليهود، بينما على الجانب الآخر لم يكن هناك أى دافع لليهود لكى يقوموا بترجمة أعمالهم الأدبية إلى لغات أكثر انتشارًا، ومن ثم تقديم هذه الأعمال إلى القراء غير المتعاطفين معهم. فحتى فى عصرنا الحالى، على الرغم مما تمت كتابته لشرح الأدب اليهودى وساعد فى دراسته بعض الأشخاص من غير اليهود، فإنه ما زال هناك كثير من التحيُّز، مما يتطلب فى نظر كثير من الكتاب الاعتذار عن هذا الإجحاف فى تناول الأدب اليهودى. وليس هناك كتاب أكثر تحيزًا أو إغراضًا من هذه المختارات المنشورة من التلمود، منها على سبيل المثال ما يخص هيرشون Hershon، التى تمت كتابتها بتحيز واضح للمسيحية. والشىء نفسه، ينطبق إلى حد كبير، على كتاب مقدمة فى الأدب اليهودى، بقلم إثيريدج Etheridge. فيبدو أنه ما زالت هناك حاجة ماسة إلى وجود كتابات غير متحيزة ضد الأدب اليهودى، وخصوصًا فى ما يتعلق بالتلمود الذى يتطلب محاولات أكثر جدية للحكم عليه بعدالة، ودون مقارنة تعاليمه بالعقائد الأخرى التى ربما يتم التحيز إليها ضد العقيدة اليهودية. وما إذا كان علم اللاهوت المتعلق بالتلمود يمكن تطبيقه على الحاجات الدينية فى عالمنا المعاصر أم لا، هذا سؤال يجب توجيهه إلى من ورث التلمود، لكن بالنظر إلى الجهود المخلصة والدءوبة التى بُذلت على مدى قرون لتجميع التلمود، ينبغى ألا يكون هناك سؤال يتعلق بالمطالبة بدراسة متعاطفة ودقيقة، ويكون لها هدف واحد فقط وهو فهم التلمود كما قصد كاتبوه بالضبط، دون النظر إلى الآراء اللاحقة، المتعلقة بالفكرة بنفسها.

تقدِّم الصفحات التالية إسهامًا متواضعًا من أجل تقييم التلمود بشكل عادل، وخصوصًا من أجل فهم إحدى خصائص التلمود على وجه التحديد، التى تم انتقاؤها للهجوم عليها بشكل خاص، ألا وهى تعاليم التلمود الخاصة بالرب. فقد اتهم التلمود بالكفر والفسق بسبب الطابع التجسيدى الواضح فى كثير من عباراته المتعلقة بالرب، وسوف نستغرق كثيرًا من الوقت لكى نتساءل، إذا ما كان هناك تفسير مرض بدلًا عن هذا التعسف.

تم إعطاء كثير من التفسيرات على نحو أكثر تنظيمًا وسيتم الإشارة إليها أسفلًا، لكن لأنها وردت فى كتب تعليمية فلم تكن متاحة للجميع، بالإضافة إلى أن هذه الأعمال لا تتاح بالكامل للكتّاب فى عصرنا هذا، وربما يكون مسموحًا لهم بالدخول فى معترك تم دخوله بالفعل.

أولًا: ما هى الحقائق التى تحتاج إلى تفسير؟، وأين يكمن اللغز الذى يجب حله؟؛ تكمن القضية ـ باختصار ـ فى أن التلمود لديه تصوران عن الرب، كل منهما مناقض للآخر على نحو دراماتيكى، أحد هذين التصورين هو أن الرب عبارة عن كائن تجريدى عديم اللون، والتصور الآخر يتحدث عن تشخيص للرب، مما يلقى الضوء على أكثر أشكال التجسيم تطرفًا فى «العهد القديم». ويعتبر التصور الأخير هو الأكثر بروزًا، مما يجعل من الصعب أن يفشل فى أن يكون الحال، والتى ترى أن نقاط الاتصال بين البشرية والرب ككائن بشرى هى أكثر بكثير من نقاط الاتصال بين البشرية وبين الرب كقوة مطلقة، لكن كلا التصورين موجود، وأصبح هناك تساؤل عن العلاقة بين التصورين.

والحقائق المتعلقة بهذه القضية تم التطرق إليها بشكل جيد بواسطة ويبر (Weber Alt- synagogale theology chap. xi p. 144 seqq). فقد قام بتفسير التصور الأول عن الرب (الخصائص التى عرفها على أنها «التوحيد التجريدى، والتوحيد الغيبى» (den abstracten monotheismus und den absracten transcendentismus)، معتمدًا بشكل رئيس على الأسماء والألقاب التى يتم استخدامها للدلالة على الكائن الأعظم. وبالتالى فإن اللقب الأكثر تكرارًا هو «سيد العالم»، ويمكن مقارنته مع العبارة التالية التى تعنى: «تقدس، وتبارك فى عليائه، وتعالى عن الجميع وعن العالم بأسره». ويقال مرة أخرى (بابا باترا، ٢٥ أ) «الشخيناه (السكينة/ روح القدس) يحلّ فى كل مكان». ومن الملحوظ أن الاسم يهوى יהוה غير مستخدم، على الرغم من أن كثيرًا من الفقرات فى التلمود تشير إليه فى مناسبات بعينها، والبعض الآخر يمنع ذكر هذا الاسم. والتفسير الواضح للامتناع عن استخدام الاسم الشخصى لرب بنى إسرائيل، هذا التفسير هو أن هذا الاسم الشخصى لا ينسجم مع فكرة الرب الأعظم. ومن المرجح أن استخدام الاسم الشخصى للرب فى بعض المناسبات كان

بهدف إضفاء بعض الجدية على الشعائر الدينية عن طريق ذكر الاسم المقدس قديماً، على الرغم من أن هذا الاسم قد فقد معناه بالفعل. (الاسم، فى صورة يهوى Jehovah ما زال مستخدمًا فى الصلوات المسيحية، التى نري فيها حتى الآن التوصية باستخدام هذا الاسم لأنه ذو وقع مهيب على الآذان). وبدلا من الاسم القديم، كان يتم مناداة الرب أو مناجاته بـ אדוני، אל، אלהים، הקדוש ברוך הוא (سيدى، الإله، الله، المبارك) أو המקום، השם (القيّوم/ الله، الاسم الأعلى) بالإضافة إلى النعوت الوصفية المذكورة أعلاه..

هذا التصور عن الرب ككائن يتعالى عن العالم كله، وبعيد كل البعد عن الاتصال معه، هو التطور الطبيعى لعقيدة «العهد القديم» المتوج فى كتابات سفر أشعياء الثانى. وقام نبى المنفى بتعليم التوحيد بشكل أكثر تجريدًا مثلما نجده فى الإنجيل، ويشير بوضوح إلى الطريق نحو التجريد الأبعد من ذلك الذى يصف فكرة التلمود عن الرب. وظل ويبر (I.C.,P.147)، على رأيه بأن هذا التجريد الأبعد من ذلك قد نشأ بالتعارض مع فكرة تثليث الرب فى المسيحية، وسوف يؤدى هذا بلا شك، إلى النتيجة التى نجدها فى التلمود، لكن بجانب هذا هناك دليل كافٍ فى «العهد القديم» يؤدى إلى نشوء الفكرة الواردة فى التلمود.

والتصور الآخر عن الرب، الذى يحتوى على أعلى قدر من التجسيد، لديه أيضًا جذوره الموجودة فى «العهد القديم». فالبرزخ العريض الذى يبدو موجودًا فى التلمود بين التصورين عن الرب، يمكن وصفه على أنه شق بسيط فى «العهد القديم»، حينما تتم مقارنة كتابات حزقيال مع ما ورد فى سفر أشعياء الثانى. لأن حزقيال هو المؤسس الحقيقى للشكل الشرعى للديانة اليهودية، على الرغم من الحقيقة القائلة إن هذه القواعد القانونية كانت موجودة قبل زمنه، وقد حاول هو وأشعياء الثانى، تفسير المغزى الدينى للمنفى وتأثير ذلك على مجرى حياة إسرائيل فى المستقبل. وبينما أسس أحد التصورين عليها عقيدته الكبرى عن السيادة الوحيدة للرب، فإن التصور الآخر قام بناء عليها بتطوير عقيدته القائلة إن القانون والأديان ضروريان لكى يحلا محل الروح النبوية الحرة التى كانت قد حاولت ووجدت الرغبة. وعلى الرغم من عدم تطبيق مخطط حزقيال التشريعى (تم التقدم بطلب باستبعاد كتابه من الشريعة لأنه يتناقض مع أسفار موسى

الخمسة)[1]، ولكنها بلا شك مهدت الطريق نحو تشريع عزرا، وبالتالى إلى القانون الشفهى وهو تقاليد الشيوخ ومن ثم إلى التلمود. ويعد المفهوم التجسيدى للرب الناتج المباشر للشكل الشرعى والتقليدى الذى افترضت من خلاله اليهودية هذا التصور نتيجة لتعاليم حزقيال وخلفائه فى الاتجاه نفسه.

من السهل تفسير هذا الجانب من العقيدة التلمودية للرب لأن المادة كثيرة، بينما فى الجانب الآخر كانت مادته هزيلة وقليلة. وليست هناك حاجة لكى نبحث طويلًا فى التلمود قبل أن نجد العبارات المتعلقة بالرب التى أقل ما يقال عنها إنها مفزعة. وربما سيكون أفضل تفسير هو تفسير (رَبَّا بَر نحمانى Rabbah bar Nahmani وترجمته للسماء (بابا مصيعا، ٨٦ أ). بعد روايته عن كيفية هروب هذا الرابى من ملاحقة جنود الملك، وكيف لجأ إلى مستنقع وجلس تحت جذع نخلة وبدأ يقرأ، ويستطرد الراوى: «والآن، كان هناك نزاع فى مجلس السماء عن: هل إذا كانت النقطة اللامعة تأتى قبل الشعر الأبيض فالرجل حينئذ يكون نجسًا، أما إذا جاء الشعر الأبيض قبل النقطة اللامعة يكون الشخص حينئذ طاهرًا. ويقول المقدس تبارك وتعالى إنه طاهر ولكن جميع المجلس السماوى قال: إنه نجس، ثم قالوا، من سيقرر؟، ربَّا بَر نَحْمانى سيقرر (لكن ربّا قال أنا وحيد، (هذه سلطة فذة)، بالنسبة إلى (الأوبئة)، وأنا وحيد بالنسبة إلى الخيام (حيث إن النجاسة تحدث بسبب وجود الجسد) وقد أرسلوا الرسول بعده. ولم يستطع ملك الموت أن يقترب منه، لأن فمه لم ينفك يقرأ، حتى أتت النسائم لتحفّ فى أوراق الأشجار، فظنّ أنها فرقة من الفرسان وقال لنفسه «هل سأموت بدلًا عن أن أذهب إلى الحكومة؟ «وبينما هو يتكلم مات. وقال «طاهر طاهر». ثم انبعث صدىً (Bath Qol) وقال: «هل أنت سعيد يا رَبَّا بَر نحمانى، لأن الجسد طاهر والروح تغادر فى نقاء؟»، ثم سقطت لفافة من السماء إلى بومبيديثا Pumbadiytha»: «لقد كان بَر نحمانى مطلوبًا فى مجلس السماء». وتستمر القصة لتسرد كيف أن رفاقه حزنوا عليه وقاموا بعزائه لمدة سبعة أيام بناء على الأمر الصريح من السماء. وعبقرية التصور التجسيدى تكاد تصور فرارًا أكثر جرأة، مما تم سرده فى الرواية السابقة. لكن على الرغم

من أنه ربما تكون هذه هى الحال الأكثر تطرفًا، فإن هناك آخرين يسقطون، لا أقل بكثير من ذلك، فى تشخيص تصور الرب (أو مثل ما يقول ويبر: تهويد «judaizing»). وبالتالى تم إخبارنا (عفوداه زاراه ٣ ب) أنه «يقول راب يهودا إن راب Rab يقول: هناك اثنتا عشرة ساعة فى اليوم. يقوم الرب المقدس تبارك وتعالى فى الساعات الثلاث الأولى بالجلوس وقراءة التوراة، وفى الساعات الثلاث الثانية يجلس ويقضى ويحكم فى أمور العالم، كل العالم، وحينما يرى أن العالم كله يستحق التدمير، يقوم من عرش العدل لكى يجلس على عرش الرحمة، وفى الساعات الثلاث الثالثة، يجلس لكى يطعم العالم من قرون وحيد القرن إلى بيض البعوض، وفى الساعات الثلاث الرابعة يجلس ليلعب مع الضخم/ الحوت Leviathan، كما كتب «الضخم الذى قررت أن تلعب معه» (PS CIV 26) ثم يرتدى الرب الطاليت (R ha sh. 176) (شال الصلاة) وهى الحقيقة التى يقول رابى يوحنّان: إنه لا يمكن تصديقها إلا إذا كانت مكتوبة، ولكنها الحقيقة التى حصل عليها من خلال تفسير هذه العبارة (ויעבור ה על פניו ויקרא) (الخروج ٣٤: ٦) التى تعنى أن «يمرر الرب (الطاليت) على وجه ثم يقرأ». وهى خطوة بسيطة بعد ذلك وهى أن الرب سوف يصلى وأن كلمات صلواته ـ أو بالأحرى التأمل ـ يجب أن تحفظ» (براخوت ٧ أ).

بجانب هذه التجسيدات السابقة، هناك كثير من الأمثلة الأخرى الأكثر إنسانية عمومًا والأقل تهويدًا. ويقال إن الرب يضحك، ويبكى، ويخور، ويغضب. حتى إنه يمكن أن يكره (نيداريم، ١٦ أ). وبقوة التفسيرات القسرية للنصوص، يقال إنه قام بتضفير شعر حواء (براخوت، ٦١ أ)، وبمساعدة الملائكة الوزراء قام بحلق شعر سنحاريب Sennacherib (سنهدرين، ٩٥ ب).

ويمكن إضافة أمثلة أخرى إلى هذا، لكننا لا نهدف إلى تجميع صور التجسيد الواردة فى التلمود كافة، وإنما نهدف إلى تفسير وجود هذه الصور فى التلمود. تم ضرب العديد من الأمثلة لشرح التصورين المتناقضين عن الرب الواردين فى الأدب التلمودى. فقد ضربنا هذه الأمثلة وفقًا لما بدا لنا أنه ترتيب من حيث النشأة، أولًا التصور التجريدى

السامى ثم التصور المتهود، ثم أخيرًا التصور الأكثر تشخيصًا وبشرية. نحن نعتقد أن هناك أسبابًا جيدة لنشأة التصور المتهود، حيث أدى هذا التصور إلى نشوء سابقة أسهمت فى توسيع بشرية الرب بالتفصيل وليس بالضرورة أن يكون يهوديًا.

وفى محاولة لعرض الظواهر التى أدت إلى تقديم هذه الحقائق أمام القارئ، سوف نلحظ تفسيرين تم عرضهما. التفسير الأول خاص بـ هيرشفيلد Hirschfeld الذى ورد فى كتابه التفسير الأسطورى (die haggadische exegese) بدءًا من الصفحة ١٠٠. ولقد ترجمنا عبارات قليلة تحتوى على آرائه حول هذه المسألة. «والآراء العابرة، الواضحة بالتأكيد فى معتقد الفلاسفة، وفى معتقد الحياة العامة للناس اخترقت دائرة الأفكار الفريسية المنافقة، ورُحب بها بمجرد أن وجدت لها أساسًا كافيًا فى الكتاب المقدس، أو بمجرد أن ثبت أنها مقبولة، وتبدو أنها واردة فى الكتاب المقدس. وبالتالى عثرنا على معتقد فجّ، ووثنى، وروائح عن الآلهة الذين تحولوا إلى الرب الواحد الذى عرفه البشر من الكتاب المقدس، لأن تلك الأفكار تم نشرها من قبل السلطات». ثم تتوالى أمثلة أخرى من التجسيد، مثل هذه الأمثلة التى ذكرناها بالفعل التى يستطرد الكاتب بعدها (ص ١٠٢): «جميع هذه الآراء التى تم تبنيها فى اليهودية، التى جاءت من الهمجية الخشنة والحسية، والتى يوجهه إليها الخطاب الشرقى الجرافيكى فى معظم القياسات، قد نشأت من نقص الثقافة العلمية ومن الاعتماد على السلطة فى ما يخص المعتقد، وهو الوضع السائد فى الأقاليم البعيدة فى هذا الوقت. وفرضت الظروف السياسية والاجتماعية وضغط الظروف، قيودًا طبيعية على الأفكار العليا وأجبرت العقل على التصور الحسى، وفى هذه الحال لا يستطيع العقل أن يرتفع عمّا يتحيز إليه الناس، ويتحرر من الصور الشائعة من العقائد بتمجيد الأفكار الدينية لدى العوام من الناس». وفى النهاية (ص١٠٦) فى نهاية حديثه عن الفريسية يقول:

«بشتى أنواع الطرق، تم سحب جميع الأفكار المتنوعة إلى دائرة العقيدة التى تم تعديلها بهذه الطريقة، وعلى الرغم من ذلك لم يتم تغيير الجوهر، فبينما جذبت إليها الأفكار الغريبة، تمكنت من السيادة فوق تضاداتها واستطاعت استيعابها».

والعلاقة بالوثنيين، والمحنة الاجتماعية والسياسية واكتئاب الأنفس الناتج عن ذلك، هى الأسباب نفسها التى يعزو إليها هيرشفيلد وجود الخصائص التجسيدية فى العقيدة التلمودية عن الرب. لكن هل هذا التفسير ممكن؟ من المحتمل أن الفلسفة الأجنبية أثرت على الأفكار اليهودية، وأيضًا متى تكون الخطوط الفاصلة بين اليهود والوثنيين مرسومة بدقة ؟ ومن المؤكد أنه من أعظم أهداف التلمود هو تعريف الإسرائيلى الحقيقى وتمييز دينه ووضعه الأخلاقى والاجتماعى عن أوضاع وأخلاق الوثنيين أو غير المؤمنين. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من الصعب أن نفهم كيف يمكن لعقيدة الوثنيين والخرافيين أن تجد مدخلًا سهلًا إلى دائرة فكرة الفريسية. هذه الصعوبة ما زالت قائمة حتى لو سلمنا بأن الهدف الأساسى للتلمود لم يكن التعريف بعقيدة الرب وإنما توضيح «جميع واجبات الإنسان». وكانت الفكرة الأساسية للتلمود هى فكرة دينية، والاختلاط بين العناصر الوثنية فى عقيدة التلمود من الصعب أن يكون بسبب عدم اكتراث كاتبى التلمود، وفى الحقيقة هناك فى التلمود كثير من الموضوعات المتفرقة، أخلاق، وتقاليد كثير من الأمم تم ذكرها بشكل عارض، مع تقديم أدلة كثيرة عن العلاقة بين اليهود والوثنيين، ولكن هذا لا يعنى بالتبعية أن اليهود اعتنقوا العقائد والمعتقدات الوثنية، فالتلمود هو إبداع وليس تجميعًا، فلم يهتم كاتبو التلمود بانتقاء ما هو متفق عليه واختياره فى ديانات الشعوب المجاورة، وإنما اهتموا بتطوير مبدأ خاص بهم، وطوروه بصبر وبراعة شديدين، ولم يحتاجوا إلى مساعدة من العالم الوثنى.

وإلى جانب اعتناق الأفكار الغريبة، يزعم هيرشفليد أن السبب الثانى لتجسيد الرب فى التلمود هو الظروف السياسية والاجتماعية التى عاش فيها المِشْنَا والجِمَارَا، فقد عانى اليهود من ملاحقة الرومان فى جميع الأحداث خلال هذه الفترة، وعلى الرغم من أنهم قاموا بالنضال البطولى للحفاظ على وجودهم السياسى فى عهد فيسبازيان وهادرايان، فإنهم فى النهاية تم التغلب عليهم، وأدى سقوط بيتار Bethar إلى موت الدولة اليهودية. ومنذ ذلك الحين أصبح بنو إسرائيل مشتتين ومشردين، وإذا كانت الأزمة السياسية تؤثر على العقول، وإذا كانت تفرض « قيودًا طبيعية على الطموح وتجبر العقل على الانحدار

إلى الأفكار الدينية المادية والحسية» كما يصرّ هيرشفيلد، فبالتالى نحن نتوقع بالتأكيد أن نعثر على كثير من الآثار الدالة على هذا التدهور العقلى فى التلمود. لكن يبدو لنا أن القضية مختلفة كثيرًا عن ذلك الذى يشرحه هيشفيلد. فالملاحقة عادة يكون لها تأثير، فهى لا تقتل الحماسة وتخفض النزعة الدينية والأخلاقية وإنما تحفز وتوحى بذلك. وفى الأيام الأولى قبل انهزام الرومان فى النهاية، اشتعل التعصب الدينى بقوة وبرز بفعل الملاحقة، وفى هذه الأثناء كان هناك رجلان بذلا كل ما يمكن فعله من أجل مستقبل الديانة اليهودية، الرجل الأول هو يوحنان بن زكّاى أثناء الحرب ضد تيتوس، والثانى هو عقيبا أثناء الصراع المميت تحت بَركُوخبا. وهذان الرجلان كانا من رجال القانون خصوصًا عقيبا، ومن غير المعقول أن يتم اتهامهما بالطبيعة الدينية المنحطة. ونحن نتوقع أن نعثر على آثار دالة على هذا التدهور العقلى فى القرون الطويلة التالية لحرب هادريان، التى لم يتمكن اليهود خلالها من استعادة وضعهم السياسى وحينما يكون «الأمل المؤجل» هو ما أدى إلى «أن تمرض قلوبهم». لكن حتى ذلك الحين، فإن العزيمة الراسخة التى تشبث بها القادة العظام و«سادة إسرائيل» تجاه دينهم، الذى قاموا بتطبيق مبادئه فى أدق تفاصيله، يعرض كم كانت هذه المبادئ عزيزة على اليهود أو يظهرها، وفى الواقع هذا يمنعنا من أن نجزم أنهم انزلقوا إلى الأفكار الدينية المادية الخشنة. ومن دون شك فإن دينهم يتخذ شكلًا غريبًا جدًّا، لكن بينما ليست هناك أى حيوية فى هذا الدين، كما يتضح ذلك على الأقل فى حال أحبار التلمود العظام، إلا أنه من الصعب أن نصدق أن دينًا ينمو ويشق طريقه فى مواجهة هذه الصعاب يمكن أن يكون مجرد معتقد مادى ومنحط. وبالتالى نحن غير قادرين على تقبل تفسير هيرشفيلد حلًّا كافيًا للمشكلة الواردة فى العقيدة التلمودية عن الرب.

يقدم ويبر فى كتابه الذى أشرنا إليه سابقًا، System der Alt–Synagogalen Palastinischen Theologie؛ تفسيرًا مختلفًا يبدو أكثر إرضاء، فهو يقول (ص ١٥٣): «إن الحسم الذى تأكد من خلاله النصّ الشرعى (der Nomismus) على أن يُستمد القانون من وحى الرب فقط، حين الوحى، وبعد ذلك كان نتيجته أن فكرة

الرب تم تحديدها بواسطة مبدأ حكم النصّ الشرعى، فتم تصور الرب على أنه رب التوراة، وبالتالى تم تهويد فكرة الرب، كرد فعل ضد الفلسفة المتعالية التى لا تقود بأى حال من الأحوال إلى الحقيقة». ومن ثم فإن التعبيرات التى صيغت عن الرب وتم تصورها بناء على مجرد سخافات، كما يقول (ص ١٤٦): «تظل هذه التعبيرات أقل كفرًا مما كانت فى السابق. فهذه هى النتائج الطبيعية للتصور المخلص عن الوحى، فهو يتساءل «وماذا أيضا؟» وهل يمكن للفكرة التجريدية الخالصة السابقة عن الرب، أن تمتلئ بالحياة ؟، وبالضرورة، يجب أن تظهر التوراة كانعكاس للحياة الداخلية للرب، ويجب أن تتخذ السماء هيئة مملكة التوراة ويجب أن يكون الرب يهوديًا. والتصور القديم بالطبع ليس متوافقًا مع ذلك، ولذلك فإن نتيجة الشرعية القائمة على فكرة اليهودية عن الرب ما هى إلا ازدواجية فظة». هذا التفسير يبدو أنه متوافق مع هذه القضية أكثر من التفسير الخاص لهيرشفيلد لكننا لا نشعر بالرضا التام تجاهه، فهو يعرض بالتأكيد التصور التجسيدى عن الرب فى التلمود بشكل أكثر عقلانية وواقعية عن اقتراحات التعظيم لدى الوثنيين أو الآثار المحبطة عن المشقة والمعاناة. ونحن نتقبل، مع ويبر، الحاجة المنطقية التى قام بناء عليها التصور الشرعى للدين بتطوير الإيمان بالرب بصفته رب التوراة. لكننا نعتقد أن تفسيره عن الإيمان لا ينصف الموقف الدينى لدى أصحاب هذا الإيمان. وفى الحقيقة يعترض ويبر على الفكرة القائلة بأن التعبيرات التجسيدية فى التلمود هى مجرد سخافات أو كفر بواح، لكن يبدو أنه يتعامل مع هذه التعبيرات على أنها تعبر عن فكرة أكثر انحطاطًا عن الرب، أكثر من الفكرة القديمة، ويصر على أن هناك ازدواجية فظة فى اللاهوت التلمودى. بالطبع هناك ازدواجية، لو لم نضع فى اعتبارنا الكثير من التعبيرات الشفهية، لكن ربما نشك فى أن الأمر أعمق من ذلك، أليس من الأحرى أن تكون هذه التعبيرات المتعلقة بدراسة الرب للتوارة لا تحمل معنى سوى الإيمان به كقوة مطلقة وكرب خالد؟ ألا تظل العقيدة الأولى، التى لا يبدو أنها ناتجة منطقيًا عن العقيدة الأخرى، تظل دائمًا مرتبطة بها فى عقول علماء التلمود ؟

تبدو التجسيدات فى نظرى أنها نوع من اللغة الشفرية أو الرمزية، وهى عرضة فى الواقع لسوء الاستخدام وسوء الفهم، لكن يمكن أن يتم توظيفها فقط بواسطة من كانوا أساتذة فيها، لكى يَدُلّوا على الحقائق العظمى لدينهم. هذا ينطبق على هذه التعبيرات التى تربط بين الرب والتوراة، نحن نأخذ هذه التعبيرات التى ليس لها إشارة والتى تعد امتدادًا طبيعيًا للمبادئ التجسيدية، إلى المناطق التى ليس لها فيها أى معنى محدد.

وإذا سلمنا بأن التوراة المكتوبة والتوراة الشفوية ينظر إليهما على أنهما الوحى الوحيد والكامل من الرب، إذن ليس هناك أى سخافة فى أن يهتم الرب بالتوراة أو يدرسها، فإذا كان الرب يدرس التوراة، ربما بالتالى تقوم ملائكته بالشىء نفسه فى قاعة الدرس السماوية Beth-hammidrash of heaven. ولو تم الكشف عن جميع المعارف والحكمة السماوية فى التوراة التى يلتزم بها الناس على الأرض، إذن يكون الجزم بأن إنسانًا فانيًا يمكنه الحسم فى الخلافات السماوية، هذا الجزم يكون فاقدًا لأغلب فساده الظاهر. ومن المستحيل بالطبع أن نقوم نحن البشر فى العصر الحديث بإعادة التفكير فى الموقف العقلى لكتاب التلمود، لكن من الممكن أن هذه الطريقة الغريبة فى عرض طبيعة الرب وأفعاله، ربما تكون نابعة من فرط التوقير والإجلال الذى يوليه هؤلاء الكتاب للرب. ونأخذ إحدى هذه التعبيرات المذهلة ونشرحها كاستعارة، بالنسبة إلى مظهرها فهى مقصودة حرفيًا، إلا أنها غير مضمونة وغير مدعومة بأى أدلة فى الفقرة نفسها. نحن نقبل بهذا ونعطى وفقًا للأساس القوى الذى نستند إليه فى آرائنا الحقيقة، والمحكوم عليها من خلال نتائجها، الحقيقة التى تقول إن الدين الذى أتى منه التلمود هو عقيدة قوية وحيّة، هذه العقيدة نحن نؤمن بها دون الحاجة إلى التعظيم والمبالغة كما يقول هيرشفيلد، أو الحاجة إلى تفسيرات قسرية تهدف إلى إعطاء اللون والحياة إلى فكرة تجريدية، كما يصر ويبر، فى هذه العقيدة، يبدو أن هناك مساحة ضئيلة جدًا للازدواجية الفظّة. وهذا ينطبق بالطبع على عقيدة التلمود، كما يظهر من خلال أبرز الرجال الذين كتبوه. ومن بين مجموعة الأحبار الذين تم تكريس كلماتهم فى صفحات التلمود، كان

هناك رجال ذوو مواهب متعددة، وتفاوت فى العقليات. ومن هؤلاء الرجال كان هناك كثير ممن لم يشعروا بالأهمية الدينية للمهمة التى اضطلعوا بتنفيذها، والذين كانوا مجرد أدعياء دراسة. من خلال هؤلاء، من المحتمل جدًّا أن التعبيرات المتعلقة بالرب تم فهمها بشكل خاطئ ومنحط. لكن حينما نضع فى اعتبارنا أن التلمود هو نتاج قرون من العمل الدءوب، وكيف أن دراسة التوراة كانت مهمة استيعابية لرجال مثل هليل، ويوحنان بن زكّاى، وعقيبا، ومئير، وراب، وأباهو، وغيرهم كثير، جميعهم كانوا رجالًا ذوى قدرات عالية، وبالتالى كان الدين هو القوة الحقيقة فى أرواح هؤلاء الناس الذين كتبوا التلمود، بغض النظر عن غرابة الصورة التى فهموا بها دينهم بالنسبة إلى الأفكار المعاصرة. فهذه الصورة بلا شك كانت نابعة من التقاليد والشرع، لكن الدين لم يفقد ارتباطه بينابيعه الحية فى أرواحهم، التى من خلالها يمكن للدين أن يتجدد ويدخل فى تطورات جديدة وفقًا للحاجات المتغيرة فى كل عصر. وقد أدت نهضة المسيحية ـ دون أن تؤدى إلى انتهاء اليهودية ـ إلى إعادة الحياة إلى هذا الدين، فقد نهضت كل الطاقة الكامنة فى هذا الدين القديم لكى تناهض الدين الجديد، حتى بعد دمار الهيكل، الذى استمر بعد ذلك، فإن الفناء السياسى للأمة أدى إلى زيادة ثقل الضربات التى سقطت على الأمة، لكن إسرائيل ظلت صامدة، وتشبثت بما أعطاها الرب وألزمها بالدفاع عنه. وقد عاش بنو إسرائيل من أجل التوراة وحينما لم يعد فى إمكانهم ذلك ماتوا من أجله. وبكل الوفاء، بذل المعلمون والمدرسون على مر الأجيال طاقتهم، وعلى الرغم من الخطر وعلى الرغم من الازدراء فى تنفيذ المهمة التى اضطلعوا بها، وإذا قلت إن القوة التي ألهمتهم لم تكن سوى تقليد من تقاليد الأزمان الغابرة، سأكون قد ابتعدت كثيرًا عن الحقيقة والإنصاف. ومن دون هذا الأساس من القوة والعقيدة الحية، لا يمكن تفسير التلمود، لأنه من دون وجود ما يوضح لماذا يجب تكريس خيرة عقول إسرائيل على مدى آلاف السنين، قلّت أم كثرت، من أجل هذه الخرافة العقائدية المسماة بالتلمود، سيبدو هذا سطحيًّا. وإذا فرضنا أن الدين الذى يكمن وراء التلمود هو دين حقيقى وقوى، سوف

نصرّ على التجسيدات التى تنبع بالطبع من المبادئ الشرعية، سوف يتم فهمها وتفسيرها ليس بشكل حرفى وإنما فى ضوء تصور أكثر روحانية عن الرب، وهى التصورات التى يبدو أنهم يختلفون فيها. وهذا هو ما نعتقد أنه كان التفسير الذى ساقه من قاموا بتأطير هذه التعبيرات العقدية المذهلة والغريبة.

وتنطبق التعبيرات المذكورة أعلاه - كما قلنا من قبل - فقط على هذه المصطلحات التى تربط بشكل مباشر أو غير مباشر بين الرب والتوراة، وسوف نعرض التعبيرات الأخرى، خصوصًا تلك التى ليست يهودية من حيث الشكل، بقولنا إن التعبير السابق قد تم وضعه باستخدام لغة تجسيدية فى الحديث عن الرب، هذه اللغة يتم استخدامها فى الحالات التى ليس لها معنى. وربما بسبب قوة هذا السابق، يمكن تبني هذه التفسيرات للنصوص، مثل هذا التفسير القائل: «إن الرب يلعب مع الحوت، وإنه يرتدى طاليث (شال الصلاة)... إلخ؛ (فى الحالة الأولى، من المحتمل أن التفسير التلمودى لـ Ps. civ. 26 يتوافق مع المعنى الخاص بناظم الترانيم، لكن مع الوضع فى الاعتبار مرور الوقت بين ناظم الترانيم وبين مفسرها اليهودى، فإن تبنى الأخير للتفسير التجسيدى يستحق الملاحظة بالتأكيد). وفى مصطلح من هذا النوع ليس هناك حاجة إلى المعنى الدينى الخفى، فعلى الأقل، من الصعب أن نرى الحقيقة الخفية فى التعبير القائل: «إن الرب وملائكته يقومون بحلاقة شعر سنحاريب». لكن على الرغم من ذلك، سيكون من الظلم أن نؤسس على هذه التعبيرات وما شابهها، شبهة الدنس ضد كتاب التلمود، لأنه وسط وتحت هذا العرض الذى يخلط بين الحكمة والطرافة، ومن التخيل الوهمى والتعقل المغلق - يوجد تيار عميق من الجدية الخطيرة والمهيبة، جدية ذات غرض حازم وولاء للدين لا يمكن إنكاره. وعلى الرغم من أن كثيرًا من التفاصيل المنعزلة فى التلمود قد تؤدى إلى إثارة الدهشة والنفور، فإنه من العدل أن نفكر فى هذه التفاصيل ونحكم عليها مع ربطها بالبنية القوية التى تنتمى إليها. ولدينا اقتناع راسخ بأنه كما بذل أبطال إسرائيل ما فى وسعهم من أجل أهلهم فى العصر التلمودى، فقد اعتزّوا أيضًا بإيمانهم الراسخ والعالى بربهم.

مفهوم التوراة فى اليهودية

جورج فووت مور

الكلمة والفكرة الأكثر خصوصية فى تاريخ اليهودية هى «التوراة»، وحينما منحتنى لجنتك شرف إلقاء محاضرة ليوبولد زونز Leopold Zunz، وأثناء بحثى عن موضوع يوافق مناسبة هذه المؤسسة وغرضها، لم أجد فكرة أكثر أهمية من هذه الفكرة التأسيسية والرئيسة، إذا جاز التعبير.

لقد استخدمت كلمة التوراة بالعبرية، ليس بسبب ميلى لعبارة أجنبية، ولكن لعدم عثورى على مرادف لها فى اللغة الإنجليزية، ومن المعروف أن المصطلحات فى اللغات المختلفة لا تغطى بعضها البعض فى ملحقاتها. فعلى سبيل المثال ليس هناك كلمة فى الإنجليزية ترادف الكلمة الفرنسية droit كما نجدها مستخدمة فى المعاهدات القانوية. وهذه المسألة أكثر سوءًا فى التوراة. حيث إن اليهودية متضمنة فى هذه الكلمة، فهى تعنى ما تبدوه، لأنها تنتمى إلى مجموعة أو نظام، أو مفاهيم دينية، وعلى هذا النحو هى غريبة على اليهودية، فهى تثير المشاعر التى تخرج إزاء التاريخ الغريب والتجربة الدينية لدى الشعب اليهودى. والكلمات التى ربما نحاول أن نشرحها فى اللغات الأخرى، سواء كانت الكلمة اليونانية nomos أو الكلمة اللاتينية lex أو الكلمة الألمانية Gesetz

أو الكلمة الإنجليزية law - هذه الكلمات غير مكافئة؛ لأنها تفتقر إلى هذه التضمينات وتجلب معها معانى أخرى، ومختلفة. وحتى بالنسبة إلى المظهر الخارجى للتوراة، فإن الكلمات torah وnomos وgesetz وlaw غير كافية، فهى توحى بفكرة السلطة المعيارية المستمدة من عادات المجتمع، أو أمر الحاكم، أو من مكانة هيئة تشريعية، لا تستطيع أى من هذه الكلمات أن توصف المنشأ والسلطة الإلهية التى لا تنفصل عن التوراة. وعلاوة على ذلك فإن كلمة توراة نفسها لا تعنى القانون، فى المعنى الفقهى، وإنما هى شىء أشبه بـ «توصيات، إرشادات»، ولا تعنى كذلك أن التوراة تعتبر قانونية حصريًّا أو غالبًا. وإنما توجيهات أو إجابات الكهنة هى التوراة، ورسالات الأنبياء هى التوراة، ومجلس الحكمة هو التوراة، ونظام الترانيم يعرض رؤيته للأفعال العظمى للرب، «اصغ يا شعبى إلى توراتى/ شريعتى» وفى أسفار موسى الخمسة، يعد سفر التكوين هو التوراة الحقيقية مثل سفر اللاويين، وقصة الخروج والتيه، وعظة موسى فى سفر التثنية هى حقيقية تمامًا مثل الأجزاء التشريعية الصارمة فى الكتب.

ولا تزال هذه المصطلحات المتنوعة للـ «قانون» تعبر عن محتوى التوراة التى ربما تعرف بإيجاز بالدين المستوحى مع التضمينات الثقيلة الأخرى، وهى: أولًا: أن التوراة كلها هى وحى الدين، ثانيًا: أن الوحى يحتوى على الدين كله سواء ضمنيًّا أو صراحة، أخيرًا: أن هذا الوحى يحتضن كل حياة الفرد والأمة، فليس هناك فصل بين العلمانى والمتدين، والاستقامة والقداسة هى مبادئ الحياة المدنية والاجتماعية بجانب ما نعده مبادئ دينية، والمبادئ الأخلاقية بجانب التقوى، ومبادئ النقاء الاحتفالى بجانب النزاهة الأخلاقية.

والكتاب المقدس هو إيداع مكتوب للتوراة، هو التوثيق لما تضمنه الحقيقة القائلة إن من كتب التوراة كانت لديهم روح النبوة المقدسة. فهذه الحقيقة تم افتراضها عالميًّا، لكن لم تكن هناك نظرية عن شكل هذا الوحى، والتصور الأفلاطونى Platonic الذى تبناه فيلو Philo ليس له ما يوازيه فى المصادر الربانية.

السلوك الربانى تجاه الكتب المقدسة:

بما أن الدين لديه كتب مقدسة تنتمى إليها السلطة الإلهية، فإنه عاجلًا أو آجلًا سيصبح من الضرورى تحديد ماهية هذه الكتب، أو أن نضعها فى الطريق الذى نبعت منه هذه الضرورة، لكى يتم استبعاد الكتابات التى تنتمى إليها هذه الرموز بالخطأ. وتعرف هذه العملية بتشكيل (قائمة) الشريعة الخاصة بالكتاب المقدس. وتم الوصول إلى هذه المرحلة فى الديانة اليهودية أثناء الجيل السابق لتدمير الهيكل. ففى هذه الفترة ساد العرف بدلًا عن قراءة دروس أسفار موسى الخمسة ودروس الأنبياء فى المعابد، وكان حقهم متفقًا عليه، وبالتالى تمت حماية هذا الحق بالاستخدام فى الطقوس الدينية. ويبدو أنه كان هناك خلافات خطيرة بين الآراء المتعلقة بالكهنة ونشيد سليمان، الذى أدى إلى اتخاذ قرار رسمى فى مطلع القرن جاء فى صالح كل منهما. وفى الجيل التالى تم التوصل إلى قرار مماثل، مفاده أن كتاب سيراخ Sirach لم يكن كتابًا مقدسًا ولا هذه الصفة المقترنة بالإنجيل وباقى كتابات الزنادقة (minim).

تم تصور الكتب المقدسة ليس فقط على أنها الوحى الكامل من الله، لكن لكى تكون كذلك فى كل كلمة وجملة، ولكى تكون محملة فى كل مكان بالمعانى الدينية، لأن الدين من حيث المبدأ - أو على سبيل المثال - هو المحتوى الوحيد للوحى. أدى هذا - كما يحدث فى أى مكان تطرح فيه آراء مماثلة - إلى نشوء طريقة تفسير جزئية ناقصة، التى تؤسس ثقافة وتوجيهات ولوائح فى الكلمات والجمل المعزولة عن سياقها وممزوجة بتشابهات مع كلمات وجمل أخرى فى سياقات مختلفة تمامًا، كما أدت إلى استنتاجات ماكرة من خصوصيات التعبير. وبالنسبة إلى طالب غير ملم بالطرق اللغوية الحديثة، فإن تفسيرات الحاخامات والمبادئ التفسيرية المستنبطة من ممارساتهم واللائحة التنظيمية لها تبدو غالبًا منحرفة بشكل حاذق، لكن لا بد أن نكون منصفين معهم لكى نتذكر أن مقدماتهم ونهايتهم أيضًا كانت مختلفة تمامًا عن مقدماتنا ونهايتنا. نحن نقترح اقتراحات لكى نفهم ماذا يقصد الكاتب؟ وما الذى فهمه من يعنيهم بكتاباته مما قال؟ ولهذا الغرض لا نقوم فقط بتفسير كلماته بالنسبة إلى السياق وبالنسبة إلى فحوى الجملة التى جاءت فيه هذه

الكلمات، وإنما نسعى أيضًا لإعادة بناء السياق التاريخى؛ الزمان، والمكان، والظروف، ومناسبة هذا الكلام، وموقعها من التطور الدينى، وأى شىء ضرورى لكى نضع أنفسنا بقدر الإمكان فى موقف المعاصرين. وعلى العكس كان هدف الحاخامات هو معرفة ما الذى يعنيه الرب المؤلِّف الوحيد لهذا الوحى من هذه الكلمات بالتحديد، ليس فى لحظة معينة ولا لشخص معين وإنما للأشخاص كافة، وفى الأوقات كافة. ومافعلوه فى الواقع، أنهم تحدثوا بشكل عام، لتفسير أى شىء وارد فى الكتب المقدسة فى إطار تصوراتهم الدينية العالية، المستمدة من الكتب المقدسة أو من التطورت التالية على مر القرون المتداخلة. وبالتالى لم يستنتجوا فقط أكوامًا من الـهالاخوت (تشريعات) عن كل شىء، حتى لو كان مثقال ذرة من التوراة، مثل عقيبا، بقدر من الدقة التى كانت موجودة فى فهم موسى التى أدت إلى سقوطه مغشيًا عليه، وإنما أسسوا فى كل مكان الحقائق المضيئة والدروس البناءة التى وضعوها فى النصوص ليتم تحصيلها مرة أخرى. لكن هذه الطريقة كانت دائمًا طريقة التفسير الدينى، ليتم تمييزها عن الطريقة التاريخية.

التوراة المكتوبة وغير المكتوبة:

كان الكتاب المقدس بالنسبة إليهم وحيًا من الله كامل ومتناسق تمامًا فى كل جزء من أجزائه، وفى كل لفظ من ألفاظه. فهو يحتوى على سجل منقوص للتطور التاريخى للدين، أو بعبارة لاهوتية، يحتوى على سجل النزول المتدرج للوحى لتعليم الجنس البشرى، هذه الأفكار المعاصرة التى إذا استطاعوا فهمها بشكل كامل، ربما تبدو كأنها إنكار واضح أن التوراة قادمة من السماء.

لم تكن التوراة متزامنة مع الكتاب المقدس، فلم يتم تدوين إلا جزء صغير من وحى الرب، وإنما كانت التوراة غير المكتوبة التى يسلمها كل جيل إلى الجيل الذى يليه، أكثر ضخامة. ومما لا يرقى إليه الشك أن التوراة المكتوبة ومنذ البداية كانت مصحوبة بتقليد حى. وجزء كبير مما نطلق عليه التشريع فى أسفار موسى الخمسة لم يتم تطبيقه عمليًا أو يتم فهمه، بعيدًا عن التقاليد المحلية والاجتماعية، أو التقاليد الطقسية للكهنة، أو

التقاليد القانونية للشيوخ والقضاة. وفى الحقيقة، يفترض الإيجاز الجوهرى لصياغة القانون المكتوب هذا الاقتران. نحن هنا غير مهتمين بتاريخ التوراة المكتوبة أو غير المكتوبة كما يحاول المثقفون المعاصرون أن يؤسسوا ذلك؛ لكننا نهتم فقط بالعقيدة المتناسقة لليهودية، التى ليس لها مكان فى الفكرة التاريخية للتطور فى عقولنا... ولا يمنع هذا بالطبع، التعرف على بعض الفترات الزمنية فى تاريخ التوراة، مثل عمال عِزْرَا ورجال المجمع الكبير، أو أحكام وقوانين السوفريم، لكن تم تصور ما فعلوه على أنه استعادة للتوراة التى سقطت فى بحر الإهمال والنسيان أو إلقاء الضوء على ما هو مذكور ضمنًا فيها.

سلسة التقاليد:

من وجهة النظر هذه، نجد أن التوراة غير المكتوبة التى يتم تناقلها على مرّ الأجيال عن طريق التقاليد، لا تقل عن التوراة المكتوبة، وإلا فإنها لن تكون توراة، ونظرًا لأن المعتقد العالمى فى بداية العصر المسيحى، وقبل ذلك بفترة طويلة - بلا شك - كان أن كل ديانة بنى إسرائيل، من الناحية الفكرية والتطبيقية، بكل عاداتها واحتفالاتها، أُوحيت إلى موسى فى سيناء، ويستتبع ذلك بالضرورة احتواء الوحى على التوراة غير المكتوبة والمكتوبة، حتى آخر التحسينات التى أجريت عليه، بل حتى آخر سؤال سأله تلميذ نجيب لأستاذه.

لقد تم نقل التوراة المكتوبة فى الكتاب المقدس منذ نشأته، بواسطة العناية الإلهية المفردة، من دون أدنى تغيير، حتى فى النطق. كما تطلب الأمر وجود ضمان على موثوقية التوراة غير المكتوبة، وقد تم إيجاد هذه الضمانة فى سلسلة التقاليد، فقد تم نقلها من موسى عن طريق يوشع والشيوخ والرسل المتتابعين دون انقطاع، حتى أيام المجمع الكبير الذى كان من ضمن أعضائه كثير من الأنبياء، وبعدهم «الأزواج» ثم إلى هلّيل وشمّاى الذين عن طريقهم انتقلت التقاليد المرعية بعناية للمدارس. إن أصالة التقاليد بوجه عام وعلى وجه الخصوص يمكن تأكيدها إذا خضع كل جيل لرعاية أهل الثقة

وخصوصًا أولئك المؤهلين للمهمة. وبالمثل النظرية المسيحية، فقد كان الأساقفة هم الحماة والناقلون لأخلاق الرسولية.

السلطة فى التقاليد اليهودية: مدرسية وليست كهنوتية:

كانت المهمة الأساسية للمدارس فى القرنين الأول والثانى من الحقبة المسيحية تقع ضمن إطارين أساسيين: الأول: الـ مدراش (التفسير)، وهو دراسة الكتاب المقدس الذى يتوافق مع الشريعة المكتوبة وغير المكتوبة بعضهما مع بعض، والثانى الهالاخا، وهو الشكل المختصر للواجبات والمحظورات والقوانين العملية للشعائر فى كل مناحى الحياة، والقوانين التحذيرية الموضوعة لتحفظ الإنسان ويكون على مسافة آمنة من الانتهاكات غير المقصودة للشريعة. لم يكن المدراش من الناحية النظرية أو من الناحية المقصودة من أصول الشريعة غير المدونة عن حجة للشريعة غير المكتوبة فى الكتاب المقدس، ومهما يكن من تراكم الشريعة غير المدونة المأخوذة من هذا المصدر، فإن الخوف من أولئك الذين صاغوها إذ سلطوا الضوء على وحدة الوحى.

وكان يفترض دائمًا وحدة التوراة فى هذين الفرعين. وقوة كل تلك الأجزاء متشابهة. فالوحى الإلهى واحد، كامل ونهائى ولا يمكن من خلاله طرح أى شىء كما لا يمكن إضافة أى شىء آخر ولا شىء مُبعد فى السماء. كانت أعمال المدارس، فى تأويل الكتاب المقدس وتشكيل التقاليد ـ فى الحقيقة ـ طريقًا للتقدم، فمن خلالها تم تكييف التوراة الثابتة مع الظروف المتغيرة.

وكما فى أديان أخرى التى تعترف بالتراث باعتباره سلطة متزامنة ومتفقة مع الكتاب المقدس– ففي المسيحية والدين المحمدى Mohammedanism على سبيل المثال – ليست الوحيدة التى تضمن مصداقية التقاليد، ولكن تعريف الموثوقية والعرض وتطبيق التقاليد والأعراف. ولكن مقارنة بالمسيحية نجد اختلافًا جوهريًا أن فى اليهودية والمحمدية هذه السلطة غير كنسية بل مدرسية scholastic، فالمثقفون وحدهم هم صوت العرف، وهذا ربما لا يعتبر ملاحظة زائدة، فى مجال الهالاخا. والعقائد Dogmas

بالمعنى الدقيق للكلمة، هى فقط المواد والبنود الأساسية لليهودية، ووحدة الله والوحى للدين فى التوراة، الذى أضيف إليه حاليًا نشور الموتى. وعلى الرغم من تقدير التقاليد الهاجادية بشكل كبير، فإنها لم تكن ملزمة.

تطابق الدين مع التعليم:

منذ أن كشف الله شخصيته ومشيئته فى ما يتعلق بالسلوك الإنسانى فى كل علاقات الحياة، وعن هدفه من الأمة والعالم، فإن دراسة هذا الكشف فى هيئته المزدوجة هى أولى الضروريات والمهام. فعند متابعتها فإن هذه الدراسة هى تدريب دينى ووسيلة للفضيلة. فالإنسان السعيد فى توراة الرب وفى توراته يتأمل ليلًا ونهارًا «إنسان مثالى، فهو ليس عالمًا وحسب بل ورجل متدين. والدراسة مثل الدعاء (الصلاة) هى عمل/ وعبادة/ עבודה abodah مثل خدمة المذبح. ويشيع مديح منسوب إلى رابى مئير فى ملحق الآباء: Aboth: «إن من يدرس التوراة لنفسها فإنه لا يكتسب أشياء صالحة وحسب ولكنه يستحق العالم كله». فإنه يدعو صديقًا (من الله) محبوبًا وحبيب الله ومحب للإنسانية، فهو يسعد الله والإنسان. ويدثره بلباس القنوت والاحترام ويؤهله ليصبح إنسانًا مستقيمًا وتقيًا وأمينًا ويستحق الثقة. كما تحفظه من الوقوع فى الخطايا وتقربه من الفضيلة. فى حين أن آخرين يستفيدون من مشورته الطيبة وحكمته، وفهمه، وقوة ما ينطق به، «لى المشورة والرأى، أنا الفهم لى القدرة» (سفر الأمثال ١٤ ,٨). فهى تعطيه الولاء والسيادة والحصافة فى الرأى، و تتكشف له أسرار التوراة، وهو مثل ينبوع متدفق ونهر لا ينضب أبدًا. فهو إنسان متواضع ومتحكم فى الذات ويعفو عن الإهانة. فهى تعظمه وتمجده فوق كل الخلائق.

من اليسير جمع أمثلة توضح أن حماس التعلم عند الحاخام هو حماس دينى، وأن الغاية الصادقة للتعلم هى الشخصية. ومفهوم الفرد والدراسة الجماعية باعتبارها خدمة سماوية متواصلة ومستمرة فى اليهودية على مدار كل العصور، ولم تقدم فقط المثقف من خلال المهنة؛ ولكن رجال الدعوة المتواضعة فى حياة الطلاب الشاقة فى التلمود على أساس مواصلة التعلم الدينى الأعلى والأكثر جدارة للأعمال الطيبة.

إن دين الله الذى نزل هو دين لكل إنسان ولكل الحياة وظروف الحياة الدينية، باطنيًا وظاهريًا هى معرفة ذلك الوحى الذى هو من التوراة. وقد أدى هذا إلى جهد ليس له نظير فى العصور القديمة لتعليم الناس جميعًا بالدين على أسس الكتب المقدسة. قام الكهنوتيون، فى مكان آخر، بحفظ التقاليد الدينية ولم يحاولوا تبليغها للآخرين، وأحيانًا حجبوها بدافع الغيرة بعيدًا عن معرفة العلمانى. ولم يكن ذلك حقيقة فقط من ناحية الفن وغموض الفرق الدينية وحسب، بل كان أيضًا على درجة عالية من معنى الطائفة والمقصورة على الكهنوتية والفلسفات التى نشأت من التوقعات الكهنوتية. والحقائق الدامغة عن الدين كانت فى رأى أولئك الذين يمتلكونها – ليس فقط خارج نطاق قدرة الجماهير، ولكنها أسرار ينتهكها وصول العوام. فمثلًا مصر والهند وبطرق عدة يمكن اعتبارهما نموذجًا لهذه الحال. أما اليهودية فعلى النقيض، المثالية هى تعليم الناس شعائر الدين، للفرد والأسرة، وفى طريقة المناسك الدينية ومعناها لعبادة العوام ولكن من نواحى المدارك الكبرى لشخصية الله، ومشيئته المستقيمة وغرضه الرحيم غاية لكل طبقات المجتمع التى يطبقونها بذكاء ومن دافع الصواب لما يطلبه الله منهم، وكل فرد قد يسهم فى تلك البركات التى تحل من انشغال العقل والقلب بالدين. وتم ابتداع الوسائل لتحقيق هذه الغاية وبالتالى شكلت ما نطلق عليه النظام الكامل للتعليم من المرحلة الابتدائية وحتى أكبر الدرجات العلمية الدكتوراه فى اللاهوت.

النظام المتكامل للتعليم الدينى للجميع:

تُرجم الكتاب المقدس إلى اللغة اليونانية من أجل يهود الشتات الذين فقدوا معرفتهم باللغة القديمة، وألقيت المواعظ التفسيرية أو الخطبة الأخلاقية والدروس فى المعبد من خلال الترجمة باللغة نفسها. واعتدنا على هذه الترجمات للكتاب المقدس والكتب الأخرى إلى كل اللغات التى تحتاج إلى جهد لمعرفة كيف حدثت هذه الخطوة الأساسية وفهمها. فالترجمة اليونانية للأسفار الخمسة هى أقدم ترجمة معروفة لفقرات قديمة على نطاق موسع، وحتى ترجمة الكتب العلمانية، فإن الترجمة للكتب المقدسة كانت تلقى دائمًا

جهدًا كبيرًا من المعارضة الشديدة، ليس فقط من غيرة المثقفين، ولكن على أسس دينية: فكلمات الكتاب المقدس فى الأصل هى كلمات الوحى نفسها، وهذه النوعية لا يمكن توصيلها بكلمات لغة أخرى بغض النظر عن أمانة الترجمة. وهذا التفكير والإحساس الذى شارك فيه اليهود لا يُنبئ عن استخفاف أو إدانة للترجمة السبعينية Septuagint فى تعبيرات الحاخامات الفلسطينيين كما فى الأساطير السكندرية التى حاولت أن تقدم الترجمة موثوقة الصلة بالأصل من خلال الإشراف الدينى على الترجمة أو إعجاز إجماع المترجمين. ولكن إن كانت التعاليم الدينية للجماهير فى الدول الناطقة باللغة اليونانية لم يتخلوا عنها، فيجب أن تقدم بلغة يفهمونها قبل ضرورة التخلى عن تلك المخاوف.

ففى فلسطين، وبلا شك فى سوريا، وبابل حيث كانت الدروس الدينية متطابقة مع العرف السائد، تقرأ باللغة العبرية وتفسر باللغة الأرامية الدارجة ويتبعها التفسير باللغة نفسها.

ويعد الكنيس مؤسسة فريدة فى الدين القديم. فلم تكن خدماته أشبه بعبادة العوام فى المعابد، ولا بتقديم أضاحى، ولا بكهنوت، ولا بشعائر طنانة. ولكن طوائف الخلاص من الزمن والأسرار مع مبادراتهم وأسرارهم التى يكتنفها الغموض وتغلفها تعاليمهم وأعمالهم. فكانت أبواب الكنيس اليونانى مفتوحة وكتبه الجليلة وشروح المدرسين للاهوت والأخلاق بدت وكأنها مدرسة لفلسفة غريبة؛ مدرسة فى المفهوم اليهودى، مدرسة للدين الصريح الذى هو نفسه لليهودية الهيلينستية مثل فيلون للفلسفة الصحيحة.

والمدارس الأولية التى تأسست للأولاد كان يدعمها المجتمع وبعضها يدعمه مؤسسات خاصة، وفيها يتعلم التلاميذ قراءة الكتاب المقدس العبرى، ويقوم أعضاء المجمع بقراءة الدروس فى الكنيس، وقوانين هذه الخدمة التى حصلنا على الجزء الأخير من القرن الثانى بأنها عادية، وهناك منافسون كثيرون للمشاركة فيها، وشهادة غير مباشرة لوجود المدارس التوراتية وكفاءتها. وكثير من تلك المدارس – بلا شك – لم

يتطور أكثر من هذه المرحلة، ولكن استمرت مدارس أخرى فى دراستها حتى فهموا وعرفوا تفاصيلِ الإنجيل، وكان بيت- المِدْرَاش Bet ha-midrash (مدرسة) المكان الذى يجتمع فيه أفضل المثقفين فى المجتمع وخصوصًا فى أيام السبت، وتتاح لهم الفرصة الإضافية للدراسة. فأولئك الطامحون إلى ما نسميه المهنة الأكاديمية لمدارس الحاخامية التى كانوا يتعلمون فيها الـ هالاخا (الشريعة) والمِدْرَاش (التفسير)، وفى مراحل متقدمة يتعلمون التلمود (بالمعنى القديم لتلك الكلمة). فكانت هذه الدراسات تتطلب ذاكرة قوية وذكاءً حادًا، غير أن كثيرًا من الطلاب كانوا يتعثرون فيها ويتم اختيار عدد قليل منهم لتعليمهم وتربيتهم ليتم الاعتراف بهم كأساتذة مؤهلين للشريعة. ويُمنحون شهادة صلاحية للتدريس venia docendi et decernendi. يقول لنا المِدْرَاش فى الكنسية ECCL ٧ , ٢٨ (لقد وجدت رجلًا من بين ألف: « تلك هى الطريق المألوفة للعالم: ألف يدخلون المدرسة التوراتية ومائة ينجحون منها لدراسة المِشْنَا، وعشرة منهم يستمرون فى دراسة التلمود وواحد منهم القادر على الوصول إلى درجة الدكتوراه». ومن خلال التعليم العالى نضمن تعاقب المدرسين الأكفاء لكل مرحلة، تثقيف الخطباء للمعابد، والعلماء وأكاديمياتهم سلطة حاسمة لتعريف معايير الـ هالاخا وتطبيقها.

وكان نظام التعليم كما نعرفه من مصادر يرجع تاريخها إلى القرن الثانى للميلاد فى الأساس أقدم من ذلك، ومهما كانت التغيرات فى الشكل التى ربما حدثت فى الوقت نفسه التى تظهر بوضوح فى بن سيرا Ben Sira، فقد ذاعت شهرته لقدرته على صياغة الحكم والأمثال لمسيرة الحياة مما يجعلنا ننسى أحيانًا أنه كان عضوًا بارزًا فى طبقة السوفريم؛ العلماء المحترفين.

السمة العالمية للتوراة باعتبارها حكمة سماوية:

مع ذلك فإن للتوراة ملمحًا آخر. فاليهودية فى التاريخ والواقع عقيدة قومية، ودين لمجموعة صغيرة من الناس على الأرض، كانت فكرة ومصيرًا كونيًا. وكما يوجد إله واحد حقيقى، فقد كشف عن شخصه ومشيئته، ولهذا فيجب على البشرية، فى المستقبل

الاعتراف بسيادة الله، ملكوت شاميم malkut shammaim (مملكة السماء)، واعتناق الدين الحقيقى والعيش وفقًا لمفاهيمه.

إن نزول العقيدة ـ التوراة ـ هو أمر كونى، والتعبير المهم عن هذه الفكرة هو تعريف التوراة بالحكمة. فهى حكمة مميِّزة لإسرائيل. فيقول موسى فى تشريعاته وقوانينه التى أمر بها الله لينقلها إلى الناس: «فاحفظوا واعملوا لأن ذلك حكمتكم وفطنتكم أمام أعين الشعوب الذين يسمعون كل هذه الفرائض فيقولون هذا الشعب العظيم إنما هو شعب حكيم وفطن»، (سفر التثنية، ٤: ٦)، ذلك لأن التوراة حكمة سماوية أو أنها وضعت بالطريقة التى يفهمها الحاخامات، الحكمة التى تنطق بها الفصول الثمانية من «الأمثال» فى التوراة. وتحديد الهوية شىء مألوف فى الأدب اليهودى، وتم تفسير كثير من فقرات الكتاب المقدس بهذا المعنى، وتظهر فى سِفْرِى Sifre على أنها حقيقة عالمية مقبولة. ومع ذلك يمكن تعقبها فى ما مضى.

فى سيراخ Sirach ٢٤، ٢٣، بعد مديح الحكمة فى سفر الأمثال، الإصحاح الثامن، تلخص الفقرة ما يلى:

«كل هذه (الأشياء العظيمة التى قالها من الحكمة) هى كتاب عهد الله العلى، الشريعة التى أمر بها موسى، ميراث طائفة يعقوب».

كانت الحكمة تقدم، عند خلق العالم، فى سفر الأمثال، ليس باعتبارها شاهدًا سلبيًّا، ولكن باعتبارها مشاركًا فى الخلق وفى متعة الخالق. فكانت فى جانب الله باعتباره صانعًا ماهرًا أو فنانًا. وتتماثل الحكمة مع التوراة فتؤخذ كلمة إمون amon بمعنى حجة/ ثقة، ويتحدث عقيبا عن التوراة باعتبارها الحجة التى خلق بها العالم. ووفقًا لآخرين فإنها الخطة أو النموذج الذى خلق العالم على غراره. أو مرة أخرى فإن العالم خلق من أجل التوراة. ويجوز تحديث الكلمات الأخيرة: فالعالم خلق من أجل الدين، وهى المرحلة التى تمضى بتوجيه الوحى، عندها تعرف العلاقة الصحيحة بين الله والإنسانية.

وتعريف التوراة بالحكمة الإلهية وارتباطها بالخلق صنعت قبل الخليقة: «لقد خلقنى الله كبداية لطريقه، وأول أعماله القديمة». فقد خلقت التوراة، منذ أمد بعيد، وليس فى

اليهودية أى مواز للقرآن الخالد لعقيدة المسلمين، منافسة لأزلية الله. ولأن الله تنبأ بأن البشر سوف يخطئون سواء بالتعدى أو بالإهمال. فقد خلق التوبة علاجًا لهذه الخطيئة. ودون ذلك الشرط ما كان ليخلق العالم ويخلق الإنسان الضعيف فيه.

ولم تتغير التوراة، التى كانت قبل العالم، على مر العصور. وفى العالم الآخر، فإن فروض الشريعة ليس لها أى قابلية للتطبيق لأن الظروف المفترضة لا يمكن أن تتحقق، ولكن لا يوجد أى إلغاء أو إضافة ولكن فقط وفاء كامل. ولأن الوفاء الكامل يفترض الفهم الكامل، فإن الله نفسه سيكون معلمًا هناك. وحكمة الله التى استخرجها وقدمها لإسرائيل «كتاب وصايا الله والشريعة الخالدة» (Bar. 41) وحتى لو زالت السماء والأرض لن يزول حرف (ياء) (ي/ ' بصفته أصغر أصوات اللغة العبرية كتابة ونطقًا) ولا حتى ذروة على حرف (one kos in the Tagin) سوف تزال من الشريعة حتى تتحقق كلها (متى ٥: ١٨)، « من السهل على السماء والأرض أن تزولا على ذروة من الشريعة أن تسقط» (لوقا ١٦: ٤٧).

التوراة تخاطب كل الأمم:

كانت التوراة فى طبيعتها وغايتها تخاطب كل البشر، فكيف تحولت لتكون ملكية حصرية خاصة باليهود؟ إن رب البشرية لم يكن متحيزًا فى وحيه. فأسس التوراة، كما تم تبليغها - أعطيت لـ آدم Adam، مع إضافة واحدة (قطعة من اللحم الحى: eber min ha-hai) وتجددت مع نوح Noah ولفروع ذريته. وفى سيناء فى الصحراء القاحلة القفار التى لا يسكنها أحد، جاءت الشريعة لكل الأمم بلغات شتى أو نزلت بأربع لغات قومية، ورفضوها لأنها أدانت خطاياهم المفضلة، وقبلها إسرائيل وحده: «كل ما تكلم به الرب نفعل ونسمع»، كان ذلك ردّ شعب عند سفح جبل سيناء عندما ألقى إليهم ما نزل إليه من عند الله (سفر الخروج ٢٤: ٧. cf.٣)، ولأول مرة فإن السلطة العليا لله، التى اعترف بها الأفراد فقط، اعترف بها كل الشعب. وبهذا تأسست المملكة السماوية فى شكلها القومى.

من بين المعانى الدينية المهمة الأكثر من التوراة فى الماضى السحيق لأسلاف جميع الوثنين، هى التعاليم المؤكدة أن التوراة، بسبب أصلها وطبيعتها ـ هى أنها لكل إنسان. وقد وجد رابى مئير هذا فى سفر اللاويين ١٨: ٥ «فرائضى وأحكامى التى إذا فعلها الإنسان فإنه يحيا بها»، ولم يقل «الكهنة، واللاويين والإسرائيليين العلمانيين»، ولكن «الإنسان» وبالتالى فحتى الوثنى، لا بل حتى الوثنى الذى يعمل فى التوراة (أو يفعل التوراة) فى هذا السياق، يُحترم مساواة مع الكاهن الأكبر. واقتبست نصوص أخرى بهذا المعنى نفسه، فعلى سبيل المثال، فى سفر صموئيل الثانى، ٧: ١٩: «هذه توراة البشر سيدى الرب»، وفى أشعيا، ٢٦: ٢: «افتحوا الأبواب للوثنى الصالح (goi saddik) المحافظ على أمانته قد يدخل منها» (المزامير، ١١٨: ٢٠ cf).

اليهود هم الشعب الوحيد فى الماضى الذى قسّم الأديان إلى صادق وكاذب، مؤكدين أن اليهودية هى الدين الوحيد الحق وهو المقدر له أن يسود على باقى الأديان ويصبح دينًا عالميًّا. وادعاءاتهم والسلوك الذى يؤكده، وخصوصًا السخرية اللاذعة لتعدد الآلهة وعبادة الأصنام، أثارت استياء الشعوب من أجناس وأديان مختلفة وأسهمت بقدر فى التحيز العام ضد اليهود الذى انتشر فى العالم الرومانى والهيلينى. فإن كان فيلو يشكو فاليهودية لم تكن الاستثناء الوحيد من التسامح الدينى العالمى على مرّ العصور، فمن العدل للوثنى أن يقول إن التعصب اليهودى ضد الأديان الأخرى أثار استفزازًا كبيرًا. فالمسيحية الأولى ربما أضافت الموقف الموروث وعانت من النتائج نفسها.

اليهودية... دين تبشيرى:

لكن إذا استخدمت بعض الطرق لتحويل الوثنى من ضلال طريقهم فإن لذلك تأثيرًا ضارًّا، وعلى النقيض فإن الدين اليهودى فى حقيقته وقدره الكونى قد جعل فى المقام الأول دين تبشيرى فى عالم البحر المتوسط. وعالمية الدين الصحيح فى عصر حينما يكون الرب واحدًا واسمه واحدًا «والرب سوف يكون ملكًا على كل الأرض» وليس فعلًا، ولا يتوقع أن يأتيه بواسطة وسيلة إنسانية أو من خلال التطور التاريخى، ولكن

فى ثورة عظيمة صنعها الله نفسه، والتدخل الكارثى مثل الأنبياء كان يتم التكهن به سلفًا. وعلى الرغم من أن لليهود مهمة مزدوجة استعدادًا للحدث العظيم، أولًا: جعل سلطة الله حقيقة لأنفسهم بشكل فردي وباعتبارهم شعبًا. وثانيًا: ليجعلونه معلومًا للوثنيين، الله الحقيقى الصادق وإرادته الخير ويحولهم إلى الدين الحق. ومفهوم مهمة النبى الإسرائيلى هذا تم التعبير عنه فى أشعيا ٤٢ و٤٩: «يجب أن تكون إسرائيل نورًا لكل الأمم وخلاص الرب يمكن أن يصل إلى أقصى الأرض وليس هذا رد فعل ولكن منطقية الموقف تؤدى إلى النتيجة نفسها».

حققت اليهودية، فى القرنين أو الثلاثة من الحقبة المسيحية، أعدادًا ضخمة من المتحولين من خلال الانتشار الواسع. فالديانات الشرقية المختلفة فى ذلك العصر كانت تقدم السرّ والتأكيد على الخلود المبارك من خلال الدخول فى أسرارهم، والدخول إلى مجتمعاتهم الصوفية للباحثين عن الخلاص. أما اليهودية فعلى النقيض، كما رأينا، ظهرت للمراقبين القدامى لكى لا تكون غامضة بل لتكون فلسفة. فلديها العقيدة فى الله، التى يتم تعليمها فى مدارس معابدها، ونظام الحياة والكتاب المقدس المهيب، الذى يحتوى على العقيدة والحكم، وتبحث لتجعل المتحولين من خلال الإقناع العقلى. فى هذا الجانب فإن اليهودية كان يطلق عليها أحيانًا الدين التبشيرى: ولكن إن كانت العبارة مستخدمة كان يجب أن يفهم منها أنه دين تبشيرى دون تنظيم للدعاية ودون حملات تبشيرية مهنية. فأبواب المعابد مفتوحة، وأدب تبرير رائع، والجهود الفردية من اليهود فى مجالاتهم الاجتماعية المختلفة للفوز على جيرانهم، تلك كانت الوسائل الوحيدة فى هداية الوثنين.

كان الشرك وعبادة الأصنام من السمات البارزة للديانات فى وسط اليهود فى حياتهم فى الشتات. والوثنيون الأكثر ذكاء، الذين قام بتعليمهم الفلاسفة المسيطرون، اعتبرا كلاهما أخطاء شائعة، ولكن لم يبذل جهد لقهرهم ولم تمنعهم قناعاتهم الشخصية من المشاركة فى الشعائر والأعياد فى مدنهم أو فى الدولة. واليهودية وحدها كانت صعبة المراس؛ فعبادة آلهة باعتبار عدم وجود آلهة ليست فقط أخطاء فكرية؛ ولكن خطيئة

الخطايا على الإله الحقيقى، وهى الخطيئة التى يتفرع عنها كل الخطايا الأخرى. وتوحيدها لم يكن نظرية فلسفية لوحدة الإلوهية فى المجرد ولكن فى العقيدة اللاهوتية للطبيعة وشخصية الرب المأخوذة من الوحى نفسه. فلم يوجد شىء أكثر تعصبًا من الاعتراف بآلهة أخرى وعبادة أصنام باطلة «أنا الرب وهذا اسمى، ومجدى لا أعطيه لآخر ولا تسبيحى لنحت الصور» (أشعيا ٤٢ : ٨).

ولذلك كان تحويل الناس من الشرك، وعبادة الأصنام جهدًا أساسيًا لليهودية بين الوثنيين، وقد يبدو أن ارتداد أولئك عن قناعتهم الدينية كان فى الأساس هجر للوثنية وقبول اليهودية. وحتى من معلمين فلسطينيين جاءت مثل هذه العبارات: «من يعترف بدين الوثنية هو من يرفض التوراة كلها ومن يرفض الدين الوثنى هو من يعترف بالتوراة كلها» (سفرى، على سفر التثنية، ٥٤، النهاية، والمصدر السابق، ١، ١١، f. ٣١ ب. النهاية).

كنز واحد لا يمكن تدميره:

يأتى عقب هذا التأكيد على الأخلاق، التى تراها اليهودية واحدة من أهم صفاتها الفريدة – وأنها جزء لا يتجزأ من العقيدة وخصوصًا فى تجنب تلك الرذائل المرتبطة باستمرار بالوثنية، وغشيان المحارم[1]. فإن كانت هذه ملاحظة أضيفت ليوم السبت عن القواعد المعينة للطعام المحظور والحضور للكنيس، وقد يعتبر الرجل محترمًا عند تحوله لليهودية حتى وإن لم يعترف رسميًا باعتباره عضوًا فى الشعب اليهودى من خلال الختان والتعميد، وليس باعتبار التزامات التبشير والوراثة لليهود الأصلين من التوراة المكتوبة وغير المكتوبة. فأعداد أولئك «الأفراد المتدينين» كانت ضخمة، ومن خلالهم تزيد خميرة الديانة اليهودية لتسلل أكثر بين جماهير المجتمع الوثنى. وهكذا فإن مملكة السماء تكبر فى العالم استعدادًا لدخولها.

توقف هذا الانتشار السريع بسبب الكوارث المناخية التى حلت باليهود فى ثلاثة أرباع قرن بدءًا من نيرو وحتى هادريان. ولكن حينما فقد كل شىء، قد تمسكت

اليهودية أكثر بأحد الكنوز التى لا يمكن أن تؤخذ منها وهى التوراة. فقد يتم تدمير الهيكل وبذلك يتم إلغاء عبادة القرابين تمامًا، لكن دراسة التوراة، والأعمال الصالحة هى المقصد الأساسى الذى كانت شعائر التكفير مجرد رموز له. ربما استطاع هادريان قمع المدارس والحكم بالإعدام على المعلمين الكبار، ومجرد حيازة صحيفة من الشريعة قد يدعو للمصير نفسه، لكن الاضطهاد فقط من أجل التوراة جعل دم الشهداء ثمينًا بشكل كبير جدًا. فحواريو الشهداء كانوا موجودين وتابعوا تدريس معتقداتهم، فإذا اضطر إنسان أن يحدد السن التى يدرس فيها التوراة ويتابعها بحماس كبير واستطاع* تحقيق نتائج عهد جديد، فهو ـ كما أعتقد ـ ربما يستغرق جيلين أو ثلاثة أجيال بين كارثة حرب بر كوخبا، وموت البطريرك يهودا. فكان دليلًا قاطعًا للإيمان بالتوراة فالرب أعطاها لشعبه وقصد الرب ذلك. ولم تفقد اليهودية هذا الإيمان فى نفسها وفى الطبيعة الكونية ومصير الدين الحق ونبيه والشهيد هو شعب إسرائيل عبر القرون السحيقة.

تكيف اليهودية مع الظروف المتغيرة:

إن موقف اليهودية حاليًا هو إلى حد ما مماثل للموقف نفسه الذى اتخذته فى العالم الهلينيستى أو فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى. ففى بلاد الشتات المعاصرة وإضافة لذلك، فى أمريكا، كانت تعانى مثل المسيحية المعاصرة، الكاثوليكية والبروتستانتية، من صراع داخلى على المعاصرة ورد الفعل. وفى الحقيقة فإن السؤال هو إن كانت تكمن نهاية الدين فى إصراره الذى يبدو فى أنه محافظ على أشكال ورثها من الماضى أو فى قدرته على التقدم غير المحدود، حيث يعود الولاء إلى أفكاره التأسيسية التى تمكنه من الحاضر وتشكيل المستقبل. كانت العهود العظيمة فى تاريخ اليهودية هى تلك التى كشفت فيها طبيعتها ورسالتها فى الطريق الآخر. لقد كان، كما رأينا، فى العصر الهيلينى فى وسط عبادة الأصنام والشرك ورذائل المجتمع الوثنى، قدمت التوراة أساسًا لتكون دينًا توحيديًّا، وأخلاقًا سامية، ونفوذًا ليس فقط من الوحى ولكن للعقل والضمير البشرى الكونى. قام فيلو بتفسير اليهودية فى ضوء الفلسفات الدينية فى عصره، وقام بتبسيط اللاهوت والأخلاق للمثقفين باعتبارها أعلى الفلسفة وأفضلها.

كانت أعمال التنائيم التى ظهرت لتكون تناقضًا متعمدًا للنزعة الهيلينية، كانت هى نفسها بعيدة عن تكيف اليهودية مع الظروف التى أعقبت هدم أورشليم مع توقف العبادة فى الهيكل والكوارث التى حلت بالأمة فى عهد تراجان وهادريان. فالفترة السابقة التى اتسمت بالتكيف نحو التوسع، بمثالية عالمية؛ تمثل تهديدًا بالتفكك فى العالم المحيط، وأصبحت اليهودية الحاخامية بقوة الظروف متكيفة للمحافظة على نفسها واصطنعت توراة غير مكتوبة بكل نظمها القانونية المميزة وطقوسها، ليس جدارًا دفاعيًا ولكن رابطة عضوية للوحدة الداخلية. وبقاء اليهودية خلال التقلبات على مدار التاريخ لهو دليل على شمولية هذا التكيف.

كان اليهود، فى العصور الوسطى وتحديدًا من القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر، خصوصًا فى البلاد الإسلامية يتوقون للمشاركة فى الحياة الثقافية لتلك العصور. فتسلح العلماء والمفكرون بكل الثقافة العلمية والفلسفية فى العصر، ونذروا أنفسهم ليس فقط لإثبات حقيقة الدين باعتباره مُنَزّلًا فى التوراة ولكن لعقلانيته البارزة. وهذه الحركة، التى كان فيها موسى بن ميمون الناصح البارز، كانت مرة أخرى تكيّفًا للبيئة الثقافية الجديدة فى تقدم الزمن.

وخرج أخيرًا، فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يهود وسط وغرب أوربا من عزلتهم الثقافية، وبالقدرة نفسها على التكيف، أوضحت نفسها أنها ليست من أجل استيعاب الفلسفة المعاصرة، كما فى مندلسون Mendelssohn ، أما فى مجال البحث النقدى والتاريخى، فكان ليبولد زونز Leopold Zunz، الذى نكرمه الليلة واحدًا من تلك الأنوار الساطعة. ومن خلال تلك الدراسات تم تمهيد الطريق لتخوف جديد من التوراة القديمة. فتم قبولها على أنها وحى وحدوى أسهم بطريقته فى خلود مؤلفه، وتم تفسيره بالمعنى الهيلينى أو اليونانى -عربية أو الفلسفات الحديثة وروحها، فلا بد أن تفهم باعتبارها تطورًا تاريخيًا. وهذه الطريقة فى الفهم أدت إلى التمييز ليس فقط فى التلمود ولكن فى التوراة نفسها بين شكلين وأفكار تنتمى إلى مراحل تالية من التطور،

وما هى الصلاحية الدائمة والقيّمة، وكذا لمفهوم التطور التقدمى للعناصر الأخيرة فى المستقبل.

ومع أنه تم فهمها وتفسيرها، فقد ظلت التوراة الكلمة المميزة ومشروع اليهودية. وثار كثير من الجدل حول العِرق أو الدين، وهو بديل كاذب؛ فاليهود هم عِرْقٌ تكوّن بعقيدته - وهى حال لها أكثر من نموذج. فأولئك الذين ابتعدوا عن الدين كانوا فى النهاية مستبعدين من الشعوب، فى حين أن أعدادًا هائلة من المتحولين Converts من خلفيات إثنية مختلفة تم استيعابها فى الجنس واستوعبها الدين. ولم تمنع الضغوط الخارجية اليهود عبر التاريخ دون التلاحم الداخلى - دين حى ومتقدم، وبعيدًا عن الدين لم يوجد شعور قومى بالمجد، فالوقت قد ينهى الوحدة الدائمة وخصوصية الجنس.

الحركات

إن النفى الذى أعقب هدم الهيكل أحدث قدرًا كبيرًا من الوحدة الدينية. ولكن قبل تلك الحقبة ازدهرت طوائف يهودية مختلفة كثيرة: الصدوقيون، والفريسيون، والأسينيون - الذين عُرفوا فى بعض الحالات من خلال أدب خصومهم، وهى بالتأكيد لم تكن الوسيلة الوحيدة التى تسهل الطريق للتعرف عليهم وعلى مواقفهم. ولكن اكتشاف لفائف البحر الميت Dead Sea Scrolls الشهيرة، ألقت أضواء - كما أدت إلى مناقشات جديدة - حول الطوائف الدينية فى تلك الفترة، حيث قدمت تلك الكتابات خلفية مختلفة حول المعيارية اليهودية «normative Judaism» للحاخامات. ويوضح أول بحثين هنا تعريفًا للفريسية وهى أصل لكل الطوائف اليهودية المعاصرة وعلاقتها بخصومها. وقد رسم بودرو Pordo صورة جلية لحكمة الفريسيين التى كان لها تأثير واضح على تطور الفيريسية الليبرالية، وفسر الروح التى كانت تحرك الناس المؤمنين بشريعة إسرائيل. وقد أوضح فينكليشتاين Finkelstein إلى أى مدى كانت تلك الحركات تبدو جلية فى ممارسات الحياة اليومية. وقد ذكر جاستر Gaster، وجينسبرج Ginsberg أن العقائد وممارسات الذين دوّنوا «لفائف البحر الميت» ظلت مطمورة فى غياهب النسيان إلى أن عثر عليها أحد الرعاة العرب فى أحد الكهوف النائية فى الصحراء.

الفريسيون فى ضوء المعارف الحديثة

رالف ماركوس

١

يترادف الاسم فريسى مع «منافق»، ويرجع هذا التداعى إلى مئات السنين من دراسة الأناجيل Gospels والحواشى المدونة على هامش تلك الأناجيل، التى أعدها رجال على دراية فائقة بفقه اللغة فى نواح عدة، وكذلك المعرفة باليهودية الحاخامية الأولى. فهو واحد من أهم إنجازات علم اللاهوت سواء المسيحى أو اليهودى الذى أسسه الفريسيون، باعتبارها طائفة جديرة بالاحترام والإعجاب من كل المتدينين الذين تمتعوا بخيال خصب لفهم الطرق والنتائج لإعادة البناء التاريخى.

وقد انتقلت إلينا صيغة الجمع فى اللغة الإنجليزية لكلمة الفريسيين «Phraisees» بشكل غير مباشر من كلمة «العهد الجديد اليونانية» Pharisaioi، التى ترجع إلى الكلمة الآرامية Pershayya، التى تتطابق فى العبرية مع «Perushim». ومعنى الكلمتين فى اللغتين العبرية والآرامية هو «انفصاليون/ مفروزون»، وهى صيغة اسم مفعول من جذر كلمة تعنى «ينفصل». وهذا هو الأمر المؤكد يقينًا. لكن الشىء غير المؤكد هو أصل الاسم، إذ يرى بعض العلماء أن الفريسيين أخذوا هذا الاسم للدلالة

على انفصالهم عن اليهود الأضعف إيمانًا وتقوى. وهذا التفسير يسانده اعتقاد بأن بعض الفقرات فى الأدب الحاخامى التى تتناقض فيها كلمة Perushim مع كلمة عامة الناس/ الدهماء am ha-ares أو الجُهّال أو الرعاع الذين يجهلون الدين ويتساوون مع القديسين qedoshim (قارن الكلمة اليونانية hagioi، و«القدسيين» التى أطلقها عليهم المسيحيون الأوائل).

بينما يعتقد علماء آخرون بأن الفريسيين يؤكدون على انفصالهم عن خصومهم، وعن الصدوقيين وخصوصًا فى عهد يوحنا هيركانوس John Hyrcanus (الذى حكم فى الثلث الأخير من القرن الثانى قبل الميلاد)، وتعرضوا للنقد باعتبارهم انفصاليين فى القرون الأخيرة، وكذلك المسلمون الأتقياء الذين انشقوا عن «على» وأطلق عليهم اسم الخوارج KhariJites أو المنشقين «seceders».

ثالثًا: ثمة اختلاف طفيف فى تفسير الاسم فى أن الفريسيين يفترض أنهم لقبوا باسم الانفصاليين حينما انشقوا عن يوحنا هيركانوس حول سياساته القومية.

وأخيرًا فإن نفرًا من العلماء الذين توصلوا إلى أن اسم الانفصاليين يشير أساسًا إلى التمييز بين اليهود المتدينين من ناحية وبين الأميين أو اليهود الهيلنستيين من ناحية أخرى. فالذين يعتنقون هذا الرأى يستشهدون بفقرات مثل عزرا ٦: ٢١ التى يعلن فيها الكهنة والعائدون من المنافى بأنهم انفصاليون/ مفروزون (باللغة العبرية nibdalim) عن الأنجاس «شعوب الأرض». قارن مع سفر المكابيين الأول ١: ٢ التى يتحسر فيها اليهود الهيلينستيون على «انفصالهم» عن الأميين (الوثنيين)؛ إذ تتضمن هذه الفقرة إشارة إلى أن الانفصالية عن الوثنيين يؤيدها اليهود الأتقياء.

وثمة نوع آخر مماثل من الانفصالية التى يرى البعض بوجودها فى بعض المصادر اليونانية الوثنية التى تشير إلى عشائرية اليهود فى فلسطين وفى الشتات Diaspora.

لكن فى معرفتنا الراهنة فإننا لا نستطيع أن نقرر أى نوع من الانفصالية الذى تشير إليه كلمة Perushim. فعلى مدار عصور مختلفة قد تشير الكلمة إلى معانى كثيرة سبق ذكرها. ومهما يكن أصل الكلمة ودلالتها فمن المؤكد أن الفريسيين فى القرن الأول لم

يكن لديهم أدنى حيرة وتردد فى إطلاق كلمة «الانفصاليين/ المفروزين/ المنعزلين» على أنفسهم.

٢

فعلى الرغم من أن المصادر القديمة أظهرت الفريسيين على أنهم جماعة أو طائفة متميزة، فكلمة «طائفة» هى ببساطة ترجمة لكلمة يوسفيوس اليونانية «hairesis» التى تعنى «مدرسة فكرية»، وتعرف حاليًا بشكل عام بأن الفريسية اليهودية هى كلمة مرادفة لليهودية الفلسطينية المعيارية normative Palestinian Judaism فى الحقبة اليهودية الأولى (التى ـ بالطبع ـ بقيت محفوظة تمامًا على مدار العصور الوسطى)، كما اعترف كثير من العلماء بأن الفريسيين طبّقوا روح التعاليم النبوية.

ومن المؤكد حدوث كثير من التغييرات فى شرائع موسى والأنبياء المدونة، وذلك لتلبية احتياجات المجتمع المتقدم فى فترة ما بعد حقبة المنافى. ولكى نفهم طبيعة الفريسيين فلا بد أن نذكر التاريخ الاجتماعى والدينى للمجتمع الفلسطينى خلال فترة الحكم الفارسى من (سنة ٥٣٠ إلى سنة ٣٣٠ قبل الميلاد).

فيهودا باعتبارها منطقة تابعة للإمبراطورية الفارسية (خضعت أيضًا للحكم البطلمى Ptolemaic فى القرن الثالث ق.م) تمتعت بقدر كبير من الاستقلال الثقافى. لكن فى المقابل، فى مملكة يهودا، قبل المنفى، التى كان فيها الملك، وأنبياؤه الرسميون، وكهنة الدولة من أسرة الصدوقيين Zadokite، والنبلاء من أورشليم كانوا يسترشدون بالسياسة المحلية والخارجية، إذ إن مجتمع ما بعد المنفى كان مجتمعًا دينيًا، ثيوقراطيًا (تعبير يوسيفوس) أو بما هو أكثر دقة، الحكم النصى Nomocracy، وهى الدولة التى تحكمها الشريعة الموسوية.

غير أن الأمل فى استعادة آل داود لم يُتخل عنه مطلقًا، لكن أصبح تدريجيًا آمالًا مسيحية أكثر من كونه برنامجًا سياسيًا. فالدولة الجديدة التى يحكمها داخليًا دستور وبالتحديد شريعة موسى، التى ربما كانت موجودة فى شكل مخطوطة فى زمن عزرا على الأقل (سنة ٤٠٠ ق.م تقريبًا).

ويغض النظر عن الحكام الذين عينهم الملك الفارسى، فإن رؤساء المسئولين عن الأمة اليهودية كانوا من كبار الكهنة، ويرتبط كهنوتهم بالهيكل فى أورشليم والنبلاء أو الأمراء (كما كان يطلق عليهم فى سفر عزار ٩:١ ونحميا ٥: ٧) تحالفوا معهم من خلال المصاهرة أو المصالح السياسية. فقد انحدرت هذه الطبقات المتميزة من الأسرى البابليين الذين عادوا إلى يهودا فى القرنين السادس والخامس. ومن بينهم كهنة يدّعون أنهم منحدرون من أسرة الصادوقيين من كهنة أورشليم فى فترة ما قبل المنفى منادين بأهمية السيادة الدينية والثقافية فى الدولة. وعدّوا أنفسهم المفسرين الوحيدين المخولين بتأويل التوراة أو شريعة موسى. وكما حدث مع أسلافهم الصدوقيين Sadducees قاموا بحماية غيورة لنصوص الكتاب المقدس المدونة، لأن أى تأويل آخر للتوراة قد يقوِّض حقوقهم المخوَّلة لهم والمذكورة فى التشريع الكهنوتى لأسفار موسى الخمسة.

وعلى الرغم من ذلك يجب علينا ألا نفترض أن الكهنوت التقليدى تجاهل التعاليم النبوية التى تضمنها الكتاب المقدس، وخصوصًا كتاب سفر التثنية التى تبدو أنها تمثل حلًا وسطًا بين التعاليم النبوية والكهنوتية فى فترة ما قبل النفى. «حيث قام كتَّاب شريعة عزرا بتحويل اليهودية إلى شعائر جافة، وقام الأدب بتفنيد التشريع فى العصور التالية»[1].

لكننا قد نفترض أن طبقات العوام واللاويين الذين يتمتعون حاليًا بمكانة أدنى وعوائد أقل من فترة ما قبل النفى - كانوا ساخطين من السيطرة الكهنوتية. وحينما زاد هذا السخط عمومًا بات من الصعب أن نقول إنه منذ عزرا، الذى شغل منصب كاهن وكاتب (ربما فى حاله يعنى سكرتيرًا للشئون اليهودية فى الحكومة الفارسية)، كان يعد فى نظر حاخامات الفترة التلمودية موسى الثانى، ويعد كذلك مؤسس مذهب الفريسيين، ومن المرجح فى أن نزاع المصالح بين كهنوت أورشليم والطبقتين الوسطى والدنيا لم يظهر فى زمنه بالشكل الواضح الذى ظهر فى أيام الفريسيين والصدوقيين.

كما أنه من المعقول جدًا أن نفترض اختلافات الرأى فى الأمور الدينية والاجتماعية بين الكهنة الصادوقيين المحافظين وحشود اليهود المتدينين، فقد كانت الجماعة الأخيرة

التى يؤيدها كثير من العلماء والقضاة العوام الذين أطلق عليهم فى ما بعد الحاخامات «الناسخين/ الكتبة» (سوفريم). لكن بين قوسين يجب أن نلاحظ أن اسم «الكتبة» باليونانية (Greek grammateis) ينطبق على الفقهاء الفريسيين فى الأناجيل، وهو شيء من الفوضوية ما دام أن يهود القرن الأول لم يطلق عليهم الفقهاء هذا الاسم.

تنسب التقاليد الربانية ممارسات مختلفة لعزرا والكتبة/ السوفريم التى عززت مصالح الطبقات العامة مثل قراءة الترجوم Targum (ترجمة آرامية للكتاب المقدس) وخدمات الكنيس. و«الكنيس اليهودى بخدماته الدينية كان إلى جانب الهيكل مركز القرابين»[٢]، ولا نعرف إن كان أولئك الناسخون قد وضعوا جزءًا من الكتاب التشريعى والقضائى خلال الحقبة الفارسية. إذ يتحدث التاريخ اليهودى عن «رجال المجمع الكبير» (anshe hakkenesh haggedolah) باعتبارهم أعضاء فى مجلس رسمى مثل الـ سَنْهدْرين من الحقبة الرومانية-الهيلينية، ومن المحتمل جدًّا أن يكون هناك مثل هذه الهَيئة لتقوم بنصح الكاهن الأكبر والناسخين الأعضاء فى ذلك المجلس. ومن سوء الحظ أن المصادر اليهودية التى كانت تتحدث عن «رجال المجمع الكبير» بدت غامضة جدًّا على أن نستخدمها بثقة كبيرة، على الرغم ممّا قدمه البروفيسور المعاصر لويس فينكليشتاين من إعادة تفسيرٍ مقبول لتاريخهم[٣].

فنحن نعرف ـ مع ذلك ـ أن فى بداية القرن الثانى ق.م كان يوجد طبقة مهنية من الناسخين الذين لم يكن تعليمهم الدينى والاجتماعى يتسق فقط مع التعاليم النبوية، ولكنه كان أيضًا هو التعاليم نفسها التى اعتنقها فى ما بعد الفريسيون. وانتقلت هذه المعارف إلينا من كتاب ابن سيراخ book of Sirach or Ecclesiasticus (بصفة خاصة الفصلين ٣٨ و٣٩)، ولعل إعجاب سيراخ بكبير الكهنة شمعون وإغفاله اسم عزرا من قائمة الأبطال القوميين فى الفصول ٤٤-٥٠ ـ جعل بعض العلماء يخلص إلى أن المؤلف كان من الصدوقين، ولكن من غير المرجح أن يكون من المجموعات البارزة من الصدوقيين والفريسيين الموجودة فى عصره. وعلاوة على ذلك كانت ثقافته هى تعاليم فريسية تمامًا.

وقد ذُكر شمعون العادل Simeon the Just، الكاهن الأكبر الذي كان معاصرًا لـ سيراخ فى المشنا (آبوت، ١٠ : ٢) بصفته واحدًا من «بقايا رجال المجمع الكبير» الذين تبعهم «الأزواج» من الهيئات الدينية الشرعية فى القرنين الثانى والأول ق.م. فى خلال نصف قرن حدث التداخل بين الكهنوت الأعلى لـ شمعون العادل وظهور الأحزاب الفريسية والصدوقية مما سبب أزمات سياسية دينية أدت إلى ثورة المكابيين على الملك السلوقى أنتيخوس الرابع Seleucid king Antiochus IV Epiphanes والكهنة الهيلينيين ونبلاء أورشليم.

وتاريخ هذه الثورة ليس مجاله هنا، ولكن من الضرورى أن نلاحظ أنه من بين اليهود الأتقياء الذين أيدوا المكابيين (وكما كان يطلق عليهم الحشمونيون) فى مقاومتهم المسلحة للملك السلوقى، والمتعاطفون اليهود كانوا أسيدوى Asidaioi؛ أى حاسيديم أو أتقياء. وقد وصفوا فى سفر المكابيين الأول ٢ : ٤٢ بأنهم «أقوياء بسلطة إسرائيل وكل متطوع من أجل الشريعة» التى تعنى بلا شك أنها كانت قوية من الناحية الروحية. وفى سفر المكابيين الأول ٧: ١٢ - ١٣، اقترنت بمحاولة الكتبة لإحلال السلام مع كبير الكهنة ألكيموس Alcimus والجنرال السلوقى باسشيدس Bacchides.

واعترفوا عمومًا بأن الحسيديم هم الأسلاف المباشرون للفريسيين (وربما كانت إضافة الأسينيين الذين هم حاليًا وفى ضوء الاكتشافات الحديثة للفائف البحر الميت Dead Sea scrolls، تبدو وكأنها مجموعة فرعية من الفريسيين الذين انسحبوا تمامًا من المجتمع اليهودي). وعلى أى حال فإن الحسيدية، مثل الفريسية المتأخرة، كانت أكثر اهتمامًا بالحصول على الحرية الدينية من استيلائهم على السلطة السياسية.

٣

كانت هيئتا الكتابات القديمة التى قدمتا معظم المعلومات التفصيلية حول تعاليم الفريسيين وممارساتهم التى أبعدتهم عن الجماعات اليهودية الأخرى - هى أعمال يوسيفوس، والأدب اليهودى لحقبة التنائيم، فى أول قرنين من الحقبة المسيحية. وثمة

إشارات على وجود المعتقدات الفريسية فى الـ أبوكريفا Apocrypha وبسوديبجرافيا Pseudepigrapha (أعمال مجهولة/ مشكوك فيها)، ولكنها تعد تلميحات غامضة عند استخدامها مصادرًا تاريخية.

ويجب استخدام العبارات الواضحة ليوسيفوس والحاخامات، بحذر شديد. فقد كتب يوسيفوس مبدئيًا للوثنيين وبدافع الاعتذار، وخلال عمله ذلك قدم الفريسيين والصدوقيين وكأنهما مدارس فلسفية (بدعة haireseis) مثل الرواقية Stoics والأبيقورية Epicureans. ومن ثم فقد أكد على معتقداتهم الدينية والسياسية وأهمل اختلافاتهم فى الشريعة المدنية والطقوس القانونية. وفى تفسيراته المفصّلة حول «الطوائف»، إضافة إلى ذلك، لم يقدم كثيرًا من آرائه الشخصية باعتبارها مثل آراء واحد من سلطاته الوثنية، وهو نيكولاس Nicolas من دمشق الذى كان مستشارًا لهيرود Herod العظيم والفيلسوف الأرسطى.

وعلى النقيض من يوسيفوس كان الحاخامات أقل اهتمامًا فى الكتابة عن الآراء الدينية والاجتماعية للجماعتين أكثر من تقديم تفاصيل حول نزاعاتهم فى أمور مدنية وطقوس الشريعة. علاوة على ذلك فإن تلك الآراء جاءت إلينا من كتابات علماء كانوا تلاميذ الزعماء الفريسيين الأوائل وعاشوا فى عصر لم يعد للصدوقيين فيه أى وجود باعتبارهم جماعة قوة مساوية للفريسيين.

ويمكن تلخيص المعلومات التى قدمها يوسيفوس كما يلى: إذ تمتع الفريسيون بثقة الحاكم الحشمونى جون هيركانوس فى بداية حكمه، الذى عاتبهم بغضب شديد حينما عارضوا احتكاره لمنصب الكهانة الكبرى. أما خلفاؤه باستثناء الملكة سالومى أليكساندرا Salome Alexandra فكانوا أشد عدائية للفريسيين. وفى عهد الملك أليكساندر يانوس Alexander Jannaeus وأريستوبولوس الثانى Aristobulus II تم إبادة كثير من الفيريسيين فى حرب مفتوحة.

بالنسبة إلى الاتجاهات الدينية والاجتماعية للفريسيين، سجل يوسيفوس الملاحظات التالية: فهم على نقيض الصدوقيين، الذين تمتعوا بدعم الأقلية الثرية، فقد كان

للفريسيين مؤيدون كثيرون من جماعات اليهود، وبالتالى استطاعوا إجبار الصدوقيين على أن يتبعوا أحكامهم. وحينما قبل الصدوقيون الشريعة المدونة باعتبارها أمرًا إلزاميًا، استخدم الفريسيون أيضًا التقاليد الشفوية. وحينما أنكر الصدوقيون تدخل العناية الإلهية فى الشئون الإنسانية فقد تمسك الفريسيون بالعناية الإلهية التى تحكم الكون، وفى الوقت نفسه اعترفوا بحرية الإنسان فى الاختيار الأخلاقى ونتيجة تعاونه مع مشيئة الرب. واعتقد الفريسيون بحياة الروح بعد الموت، وفى بعث الأخيار، كما آمنوا بالعقاب الأبدى لأرواح الأشرار. وقد أنكر الصدوقيون هذه المعتقدات الأخروية eschatological.

وعند التحول إلى برهان الأدب الربانى، نجد فى بادئ الأمر ما يبدو اختلافات طفيفة فى الرأى حول أمور الطقوس أو التشريع المدنى. ولكن يرجع الفضل فى ذلك إلى العلماء المعاصرين الباحثين بدءًا من جيجر Geiger إلى جينزبرج Ginzberg (اللذين سوف نذكر إسهاماتهما فى ما بعد)، فقد اتضح حاليًا أن تفسيرات الإفتاء للنصوص التوراتية هى تبريرات لخلافات اتجاهات اجتماعية واقتصادية ودينية كبيرة. وسوف نسوق بعض الأمثلة التى تكفى لتدعيم هذا الرأى.

من بين التناقضات بين اهتمامات الفريسيين والصدوقيين قابلية الأوانى المعدنية والزجاجية لنجاسة الطقوس مما يجعلها غير مناسبة للاستخدام المنزلى. ولكى نفهم الدوافع الخفية للمجموعتين، لا بد أن نتذكر أن شريعة الكتاب المقدس ذكرت فقط الأوانى الخشبية، والأحجار والخزف فى سياق مرتبط بقانون تدنيس الطقوس ما دام أن تلك المواد يشيع استخدامها بين الإسرائيليين فى الفترة الأولى من الكتاب المقدس. كما يجب أن نلاحظ أيضًا حقيقة أنه فى الفترة الهلينستية بدأ اليهود الأثرياء استيراد أوانى مصنوعة من الزجاج والمعادن. بهذه الحقائق التى نضعها نصب أعيننا تساعدنا على الفهم الكامل عن سر إصرار الفريسيين، الذين كانوا يمثلون الجماهير على أنه كلما كانت الأوانى ثمينة، فلا بد أن تخضع للقوانين نفسها من تلوث الطقوس، باعتبار أن تلك

الأوانى مصنوعة من مواد زهيدة. والتوسع الفريسى لفهم شريعة الكتاب المقدس لم يلغ الامتيازات الخاصة بالأثرياء وحسب، بل قدم للجماهير نوعًا من تعريفة الحماية، ما دام أن الحرفيين المحليين الذين باعوا الأوانى من الخشب والحجارة والخزف لا بد أنهم يعانون من منافسة الصناعيين الأجانب للأوانى المعدنية والزجاجية التى يُقْبِل على استيرادها اليهود فى «استهلاكهم الواضح».

إن أكثر المواطن جدلًا وإثارة للحيرة حول تفسير آيات الكتب المقدس (سفر اللاويين ١٦: ١٢ - ١٣)، التى تصف الطريقة التى يتبعها كبير الكهنة لتثير سحبًا من البخور ترتفع حينما يدخل قدس الأقداس فى يوم الغفران Atonement (هو اليوم الوحيد فى السنة الذى يسمح له بالدخول إلى أكثر الأماكن المقدسة التى يفصلها عن القاعة الكبرى فى الهيكل حجاب). فنقرأ ما يلى:

«يجب أن يأخذ طستًا مملوءًا بالفحم المشتعل من المذبح، من أمام الرب، وحفنة من البخور العطر الدقيق ويدخل بها إلى الحجاب، ويضع البخور على النار أمام الرب، وسوف تغطى سحابة من البخور مقعد الرحمة Mercy–Seat والموجود على الشهادة Testimony (التابوت) فلا يموت».

وقد فسر الفريسيون هذا بأنه يعنى أن الكاهن الأكبر هو من يسبب ارتفاع غلالة البخور بعد دخول قدس الأقداس (داخل حجاب). فى حين قال الصدوقيون إن الكاهن هو الذى يسبب ارتفاع سحابة البخور قبل دخول قدس الأقداس (أمام الرب).

كما ظهرت محاولات عدة تسعى لاكتشاف الأسباب الأساسية لما يبدو على السطح بأنه مجرد اختلاف للرأى حول المعنى الحرفى لنصوص الكتاب المقدس. وبعض هذه النظريات الحديثة مبتكرة وبارعة للغاية ولكنها ليست مقنعة. وربما بشىء من عدم الثقة فإن الكاتب يشير إلى أن وراء ذلك مسألة هيبة رئيس الكهنة، تلك الهيبة التى سعت السلطة الهرميّة للصدوقيين إلى تعزيزها باستمرار، بينما وقف الفريسيون ضدها للتخفيف أو التقليل منها. فإذا رأينا أن القاعة الكبرى فى الهيكل كانت متاحة للكهنة

بينما يتجمع بقية الإسرائيليين فى ساحة الهيكل فى يوم الغفران (الأمر الذى يتيح الفرصة لكبير الكهنة القيام بدور مهم فى المشاركة فى ما كان يعتبر أكثر الاحتفاليات الدرامية المثيرة فى طقوس الهيكل)، بهذا نفهم سرّ محاولة الفريسيين حرمان الكاهن الأكبر من بهائه، وذلك من خلال إجباره على أن يرسل غلالة البخور وراء الحجاب فى قدس الأقداس حيث لا يراه الناظرون.

وقد أوردنا المثال السابق تحديدًا لأن الدافع الحقيقى لهذا الخلاف غامض، فقد يساعد على تفسير سر إخفاق بعض العلماء المسيحيين البارزين فى فهم الجوانب غير الطقوسية للمصادر الحاخامية. خشية أن يظل القارئ متشككًا فى أن تلك الدوافع المفترضة موجودة فعلًا والمثال الأكثر وضوحًا للخلفية الاجتماعية الاقتصادية للخلافات الشعائرية الواردة باعتبارها آخر تلك النماذج الواضحة.

ففى كل صباح ومساء يقوم كهنة الهيكل بالتضحية بشاة باعتبارها ذبيحة مُحَرَّقة يطلق عليها تاميد Tamid. واعتقد الصدوقيون بأن الأموال المستخدمة فى شراء حيوانات الأضاحى التى يسهم بها الأفراد طواعية. ويصر الفريسيون على جمع النقود من الصندوق العام الذى يتم جبايته من فرض ضريبة نصف شيقل half-shekel سنويًا على جميع اليهود فى أنحاء العالم. ومع أن الحساب الحاخامى لهذا التناقض يظهر جليًا بأن الاختلاف فى الرأى يعتمد أساسًا على استخدام ضمائر المفرد والجمع فى النص المقدس (العدد ٢٨ : ٢ - ٤)، وبهذا يتضح أن الفريسيين الديموقراطيين المهتمين يقدمون للعوام نصيبًا أكبر فى عبادة الهيكل، وإن كانوا غير راغبين فى السماح للمحافظين والأثرياء الصدوقيين بالمطالبة بالائتمان للتمويل الشخصى لما كان يعتبر أساسًا أضحية عامة.

فإذا درسنا تناقضات الجوانب التشريعية الأخرى (الدينية والمدنية) بين الفريسيين والصدوقيين بالطريقة نفسها، نجد أن المصادر العبرية تتفق جميعها مع شهادة موجهة بشكل مختلف من يوسيفوس (أو مصدره) فى إيضاح أن الفريسيين كانوا جزءًا مما يمكن تسميته باليهود التقدميين الديموقراطيين والليبراليين (مع السماح طبعًا بالاختلافات

بين الاتجاهات الاجتماعية والسياسية القديمة والمعاصرة)، بينما كان الصدوقيون أعضاء متميزين بشكل خاص وبالتالى فإنهم طبقة محافظة.

٤

إن المناقشة العلمية للفريسيين باعتبارهم فصيلًا يمكن القول إنه بدأ مع أعمال أبراهام جيجر Abraham Geiger، وهو أحد مؤسسى الليبرالية اليهودية. وفى آخر تعبير عن آرائه فى محاضرات ألقاها بين عامى ١٨٧٢ - ١٨٧٤ على جمهور فى ألمانيا، أكد جيجر على الطبيعة الأرستقراطية للكهنوت وسيطرته على المجلس اليهودى والمجمع الكبير، ومحاولتهم جعل الهيكل فى أورشليم أعظم مركز دينى فى البلاد. ووفقًا لجيجر فإن الفريسيين كانوا أبطالًا للحرية يحتجون على امتيازات زعماء الصدوقيين. وبالتالى بحثوا عن تقديم القربان المقدس للكنيس فى أهمية مساوية مع طقوس قربان الهيكل. ولكن ادعى بعض نقاد جيجر بأنه يعتقد أن الصراع بين الفريسيين والصدوقيين مثله مثل النزاع بين اليهود الليبراليين واليهود الأرثوذكس فى ألمانيا فى عصره. وإن كان هناك شىء من الحقيقة فى هذا القول فإن مرجعه أنه يتبنى آراء ذاتية ووجهات نظر أخرى فى نقده.

وكما فعل جيجر فقد أثار العالم الفرنسى ديرينبورج Derenbourg فى الكتابة عن الفترة نفسها جدلًا حول أن الفريسيين أو المنشقين «استعاضوا عن قدسية الكهانة، التى حرمهم منها ميلادهم، بشدة وصرامة فى الأخلاق والسلوك»، فى حين أن بعض التناقضات بين الحزبين ظل فى الدائرة النظرية، بينما تعكس تناقضات أخرى الاهتمامات الاقتصادية الخاصة للمجموعتين مثل دفع تكاليف القرابين اليومية لذبيحة التميد. واعتقد ديرينبورج أن يوسيفوس أفرط فى مبالغة اعتماد الصدوقيين على السلطة الدنيوية إلى إنكار العناية الإلهية واختلافهم حول الحياة الآخرة إلى إنكار مطلق لها.

والتقدير الكلى لاختلاف الفريسيين قد أحدثه العالم البروتستانتى البارز جوليوس فيلهاوزن Julius Wellhausen. فقد قلل من أهمية المصادر الحاخامية واعتمد على

سرد الإنجيل (راجع أسفلا)، وكما يتوقع من عالم لاهوتى كان ينظر إلى يهودية الكتبة باعتبارها تدهورًا للدين النبوى. معتقدًا فى جهله بالطرق الحاخامية أن الكتبة كانوا مهتمين أساسًا بتنظيم تفاصيل الشريعة، وذكر فلهاوزن بشجاعة أن «قوة الأنبياء هى ضعف الناسخين والعكس صحيح». وفى ذهنه الخصائص المفترضة لليهود الألمان المعاصرين وأكد على «الذكاء المفرط» للفريسيين والمادية الأخلاقية والدينية لأتباعهم. وبالتالى فإنه رفض نظرية جيجر فى أن الفريسيين كانوا أحرارًا وديموقراطيين، وعلى الرغم من انحيازه، فقد أظهر فيلهاوزن خدمة مفيدة فى الدعوة للاهتمام بالتشويهات (التى فشلت فى التعرف على الطبيعة اللاشعورية) فى قصص الحاخامية من بدايات التاريخ اليهودى.

وتحدث هينريتش جرتيس Heinrich Graetz مؤلف تاريخ اليهود المشهور (الطبعة الخامسة الألمانية،١٨٨٨) عن الاختلافات الجوهرية بين الفريسيين والصدوقيين باعتبارهما اتجاهًا دينيًا يتناقض مع الاتجاه السياسى. وقد أثار جدلًا حول صفة «المنافقين» المتطابقة على الفريسيين التى يصعب تبريرها فى ضوء الاحترام والإعجاب الذى يجدونه من الجماهير اليهودية فى عصرهم. يعتقد جريتس أن بعض التناقضات بين الطائفتين، ظهرت من خلال أرائهم المتصارعة حول القضايا السياسية والاجتماعية، بينما أرجعها آخرون إلى التأويل الحرفى لترجمة الصدوقيين للكتاب المقدس. ولكن جريتس لم يحاول تحليل أسباب الترجمة الحرفية للصدوقيين.

والأكثر تعاطفًا نحو الفريسيين أكثر من فيلهاوزن، لكن أكثر انتقادًا من جيجر هو إيميل سوشيرير Emil Schuerer، مؤلف أكثر الكتب انتشارًا فى الأعمال البروتستانتية عن التاريخ والدينَ اليهوديين فى فلسطين فى عصر يسوع. فوفقًا لـ سوشيرير، فإن الفريسيين كانوا «يهودًا أصليين» فى ما يتعلق بالقضايا السياسية من وجهة النظر الدينية، على الرغم من أنهم كانوا مضطرين للمشاركة فى العمل السياسى عندما حاول الحشمونيون التجاوز على الشريعة. فى حين عكس الفريسيون أراء الجماهير اليهودية،

فقد كانوا جماعة صغيرة ecclesiola in ecclesia، ومن الناحية الشعبية يمثلون نوعًا مثاليًا من اليهود. ويعبر سوشيرير عن تشككه فى محاولة جيجر فى إيجاد قاعدة عامة للاختلافات بين الفريسيين والصدوقيين كما ورد ذكرها فى المصادر الحاخامية.

وكان الاتجاه المعادى للفريسيين قويًا على الرغم من الدوافع المختلفة لفلهاوزن، الذى أظهره العالم اليهودى موريتس فريدلاندر Moritz Friedlaender، وهو المستوعب المفضل لليهودية التى كان يطلق عليها «الفريسية الجديدة» لليهودية فى عصره. فوفقًا لفريدلاندر، فإن الفريسيين قاطعوا التطور الطبيعى للدين النبوى من خلال جعله أمرًا متخصصًا على نطاق ضيق، فى حين استمرت الروح النبوية الكونية فى تواجدها لدى معلمى الحكمة والزعماء المثقفين للهلنيستية اليهودية فى الشتات.

اختلف عالم يهودى آخر يدعى رودولف ليزينسكى Rudolf Leszynsky فى الرأى مع تقييم جيجر للفريسيين والصدوقيين. وأثار جدلًا حول شهادات يوسيفوس فى إنكار الصدوقيين للبعث، والعناية الإلهية (التى اقتبسها لتعنى إنكار شرعية النبوة) التى أضلت العلماء المعاصرين فى اعتبار أن الصدوقيين أساسًا جماعة سياسية علمانية. لأنهم يؤمنون بالهارونية (الكهنة من نسل هارون) Aaronite بديلًا عن المسيح الداودى Davidic Messiah، ومن الطبيعى أن يؤيدوا الحشمونيين الكهنة الملوك. «فأولئك الآخيرون الصدوقيون الأثرياء، الذين اكتسبوا نفوذًا، تطور جزء منهم إلى علمانيين وهى نتيجة ثانوية ليس لديها ما تفعله مع الطبيعة الأساسية للجماعة».

وقد ناقش المؤرخ الألمانى البارز إدوارد ماير Eduard Meyer، المتخصص فى العصور القديمة، فكرة الأحزاب اليهودية فى المجلد الثانى من مؤلفه حول أصول المسيحية، وقد عَبَّر عن اتفاقه الجزئى مع ليزينسكى ورفض الرأى القائل بأن الصدوقيين كانوا محايدين للدين. وكان مهتمًا بعمل مقارنة للمعارضة بين الصدوقيين المحافظين والفريسيين الليبراليين مع «الأرثوذكيسية اللوثرية Lutheran فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وحركة التقوى Pietism، أو بين الكنيسة العليا الإنجليزية والمنهجية Methodism أو بين الكنيسة الرومانية والفرنسيسكان Franciscans». اعترف ماير

بأن الصدوقيين وجدوا المؤيدين الأساسيين من بين الكهنوتيين والأرستقراطيين العلمانيين، وأن الفريسيين فى الجانب المعارض للسياسات الدنيوية للحشمونيين كان لهم التأييد الشعبى. ولكنه اختلف مع مجموعة هامشية من الفريسيين المتطرفين دخلت فى نزاع مسلح مع حكام أمثال أليكساندر يانوس. فمعظم الفريسيين كانوا معارضين لأى ملك، وأرادوا دولة دينية (theocratic).

وتناول جورج فوت مور George Foot Moore فى كتابه الموثق عن اليهودية فى أول قرنين من المسيحية ـ باختصار ـ الاختلافات بين الفريسيين والصدوقيين. فى حين أنه توصل إلى أن المصادر اليهودية القديمة تتضمن تناقضاتهم فى النواحى الدينية فقط، واعترف مور بازدياد النزعة نحو التأكيد على الجانب الاجتماعى بديلًا عن الاختلافات العقائدية بين الطوائف البارزة «مما يعطى تفسيرًا جيدًا لحقيقة أن الصدوقيين هم بشكل خاص من الطبقات الراقية».

ومن الإسهامات المهمة فى دراسة هذه المشكلة منذ عصر جيجر التى قدمها لويس جينزبيرج (الذى كان يرجع إليه مور فى كتاباته عن اليهودية باعتباره «خزانة أسرار حية» عن التعاليم اليهودية). ووفقًا لجينزبرج، هناك خلاف أساسى فى النظرة بين الرؤيوية Apocalyptic والقانونية «Legalistic» (مثال العقلية المدنية) الفريسية. فقد انقسمت الأخيرة إلى جناح المحافظين، وجناح التقدميين منذ بداية الحزب الفريسى ١٧٠ قبل الميلاد. (ولا بد أن نتذكر أن الفريسيين المحافظين كانوا أكثر ليبرالية من الصدوقيين)، وكلا الجناحين كان ممثلًا فى كل من الـ زوجوث أو «الأزواج» من الزعماء الدينيين فى آخر قرنين من القرون السابقة على المسيحية. ففى عصر أول ثلاثة من الـ زوجوت كان الجناح المحافظ أكثر تأثيرًا، فى حين فى زمن شِمْعِيَاه Shemaiah وأبطاليون Abtalion، وزاد فى عصر شَمَّاى، وهِلِيل (المعاصرَين لهيرود Herod العظيم)، كان الجناح التقدمى هو السائد. وبعد هذه الفترة أصبح تأويل الكتاب المقدس أكثر من الناحية النظرية، وزادت التناقضات حتى سنة ٩٠ بعد الميلاد، حينما جعل مجلس يَبْنِه Jabneh التأويلات الليبرالية الهِليلية مرتبطة بجميع المعلمين الفريسيين.

أكد جينزبرج، عند مناقشة الاتجاه الدينى للفريسيين، على حقيقة أن الفكرة الفريسية لمملكة السماء لم تكن «علم الأخرويات/ إسكاتولوجى كما أنها لم تكن سياسية ولكن

حكم الله فى قلب الإنسان». وقد كان الفريسيون وطنيين بقوة ولكن وطنيتهم كانت من النوع الروحى. ولعب علم الملائكة والشياطين Angelology and demonology دورًا ثانويًا فى اليهودية الفريسية، لأن الفريسيين بحثوا عن مساعدة مباشرة من الرب، وعَدّوا «آصرة الشريعة» مثل عبء مُريح. وقد «فهم الصدوقيون جمود التوراة، وحافظ الفريسيون على ثبوتها، الذى ليس مثالًا شائعًا ولكنه يعبر عن استحالة الميل عن منهجها.

ومثل كثير من العلماء المعاصرين، اعتقد جينزبرج أنه ليس هناك ما يبرّر وصف اليهودية الفريسية باعتبارها شرعية كما لو تماثلت المسيحية مع اللاقانونية Antinomianism.

وثمة دفاع آخر جدير بالذكر عن نظرية أن الفريسيين كانوا جماعة من اليهود التقدميين الذين ثاروا على المحافظة الصدوقية التى صاغها الراحل جاكوب لوترباخ Jacob Lauterbach فى سلسلة محاضرات ألقاها فى عام ١٩٢٨، فى محاولة منه لتفسير الحقيقة المتناقضة فى أن الفريسيين التقدميين دافعوا عن الشريعة الشفوية التقليدية (التوراة الشفوية) فى الوقت الذى رفضها الصدوقيون، وناقش لوترباخ المسألة بطريقة مقبولة فى أن «التوراة المدونة تدعم السلطات الكهنوتية بغض النظر عن طريقتهم التحررية فى تفسيرها». ولكن إن كانت سنن الأجداد قد حافظت على الشرائع التى أنزلها الله على موسى وسلمتها إلى المعلمين عن طريق السرد الشفوى، فإن سلطة هؤلاء الوعاظ فى أن يكونوا متساوين مع الكهنة. وبالتالى فإن الفريسيين لم يحددوا الوحى الإلهى والتعاليم بالتوراة المدونة فقط.

وقد رأى لوترباخ أن الفريسيين كانوا يجهلون أنهم بانتقالهم الراديكالى من الآراء القديمة، مثل تلك التى آمن بها الصدوقيون، وأنهم يؤمنون بإخلاص فى تأويلاتهم للكتاب المقدس إنما يتبعون سنن الآباء.

والأقل إقناعًا من ذلك نظرية لوترباخ التى نسبت للصدوقيين هذه الأهمية الساحقة للتوراة المدونة؛ لأن أسلافهم، فى زمن نحميا، أقسموا على اتباعها. ولكن من المؤكد أن

محافظتهم هى أفضل تفسير للحقيقة التى اعترف بها لوترباخ بأن التوراة المدونة تدين بالفضل للتسلسل الكهنوتى.

وثمة استنتاج للفريسيين مماثل لما قال به جينزبرج، ولوترباخ، وعلماء يهود آخرون قدمها اللاهوتى البروتستانتى البريطانى ر. ترافيرز هيرفورد R. Travers Herford، الذى أشار فى كثير من كتبه الكثيرة إلى أن الفريسيين استمروا فى تعليم معتقدات الأنبياء؛ ولكنهم عمَّقوها من خلال التأكيد على التقرب من الله والعلاقة الشخصية به للروح الفردية.

برز خلال العقدين الماضيين اهتمام ملحوظ بنظرية لويس فينكليشتاين Louis Finkelstein، التى تفترض بأن «فرضية الظن» التى كان فيها الفريسيون من الأساس حضريين، والصدوقيون ريفيين، مجموعة واحدة، لكن تدريجيًّا جذب الفريسيون من خلال تعاليمهم الأخروية الغريبة وأفكارهم الديمقراطية، جذبوا إليهم أتباعًا من اليهود حتى فى زمن يوسيفوس وتركوا للصدوقيين العائلات الوطنية الثرية فقط.

وعلى الرغم من أن فينكليشتاين فى كتابه ـ المجلدين ـ عن الفريسيين ألقى مزيدًا من الضوء على استمرارية التقاليد فى فترة الكومنولث الثانى، فإن جوهر نظريته لم يتقبل بشكل عام. فلم يؤسس القروية الأولى للصدوقيين، كما لم يوضِّح هل كانت الاختلافات الاجتماعية بين سكان الحضر والريف القائمة حاليًا، موجودة أيضًا فى فلسطين القديمة؟ وهل يمكن أن تستخدم لتفسير التناقضات بين المجموعتين المذكورتين فى الآداب الربانية؟ علاوة على ذلك فقد تجاهل المشكلة الغريبة «للمدن الزراعية» القديمة كما كان يسميها روستوفيتشيف Rostovtzeff فى كتابه «التاريخ الاقتصادى والاجتماعى للعالم الهلينى». ففى وصفه العام للفريسيين، يتفق فينكليشتاين مع أولئك العلماء الذين تمسكوا بأن الفريسية كانت استمرارًا لليهودية النبوية وكانت فى الأساس ليبرالية وديمقراطية.

ومن هذا المسح المختصر للدراسات المعاصرة فى مجال يهودية ما بعد الكتاب المقدس، يعرف سر العدد الكبير من العلماء المسيحيين العاملين فى أساس إيمانهم على الاعتراف

بصلاحية الآراء التى اعتنقها جيجر وخلفاؤه واستعدادهم للدفاع عن الفريسيين ضد التهمة القديمة بأنهم شرعيون ضيقو الأفق ومنافقون.

٥

لا بد أن نعود إلى البيانات الأساسية من هذا البحث ونفكر فى موقف العلماء المسيحيين المعاصرين حول البيانات المضادة للفريسيين التى تنسب إلى يسوع فى الأناجيل. فلا مجال هنا للتحليل التفصيلى عن فقرات بعينها يبدو فيها يسوع منتقدًا الفريسيين لكونهم متشككين حول الحفاظ على الطقوس الشعائرية أو إظهارهم عدم الاهتمام باحتياجات الفقراء والمرضى. ولكن يجب ملاحظة مثال أو مثالين فقط، مثل شرعية الطلاق، أو حق الرجل فى أن يصفح عن الخطيئة، فهل كان يسوع يعارض التأويلات الفريسية للكتاب المقدس. فى حالات أخرى فهو بالكاد يبذل جهدًا فى استمرار الامتياز، وفى بعض الحالات كان يكرر الصيغة الفريسية؛ مثل عبارة أن السبت قد جعل للإنسان ولم يجعل الإنسان للسبت.

وفى تفسير الرأى المعارض للفريسيين المنسوب إلى يسوع فى الأناجيل، فإن كثيرًا من العلماء المسيحيين بمن فيهم هارفى برانسكومب Harvie Branscomb وفريدريك جرانت Frederick Grant ور. ترافيرز هيرفورد، وجورج فوت مور، ودونالد ريدل Donald Riddle - على سبيل المثال لا الحصر - بعض الآراء التى ترى أن يسوع لم يهاجم الفريسيين ككل، ما دام أن معتقداته الدينية والأخلاقية تتفق مع معتقداتهم، ولكن انتقاد أولئك الفريسيين الذين أفادوا من وضعهم فى السلطة لاستغلال الجماهير أو قمعهم.

وقد أثار العلماء المسيحيون الليبراليون نقطة أخرى وهى أن مؤلفى الأناجيل كانوا أكثر عدوانية ضد الفريسيين أكثر من يسوع نفسه. وكما صاغها ريدل:

«إن تدين الفريسيين ويهودية يسوع كانت ودية أكثر منها عدائية. فمن الممكن أن يشهد يسوع حياته فى المجتمع اليهودى فى القرن الأول وفى الحقيقة اعتمادًا على تاريخه لعظمته. ومن الممكن بالثقة نفسها أن نشهد امتدادًا للمسيحية باعتبارها عبادة لأتباع

المسيح فى المناطق غير اليهودية، ويرى فيها مواضع غير يهودية تطور عادات وتقاليد غير يهودية، وبالفعل يمكن أن نشهد ظلال تصرفاتهم غير اليهودية فى مواقف معادية لليهودية»[٤].

يذكرنا هنرى ج. كادبرى Henry J. Cadbury، بالكتابة فى سياق آخر بأنه «على الرغم من موضوعيتهم فإن يسوع فى الأناجيل لا يقصد به دائمًا مجرد الشخصية التاريخية». وهذه طريقة أخرى تشير إلى أن الإنجيليين Evangelists لم يكونوا مؤرخين علميين ولكنهم رجال يحملون رسالة تبشير للعالم غير المسيحى، وأساسًا للوثنيين،* الجدل فى أن يسوع كان مخلص البشرية، وطبيعته المقدسة لم يعترف بها إلا نفر قليل من الزعماء اليهود رغم أنه ظفر بعدد كبير من اليهود البسطاء بعقيدته المسيحية.

وبسبب تحيزهم ضد الفريسيين لم يوضح مؤلفو الأناجيل أن كثيرًا من أقوال يسوع واستخدامه الحكايات والأمثال فى نقل تعاليمه الدينية والأخلاقية لم تكن فقط يهودية ولكنها فريسية فى محتواها وفى شكلها. وقد فسر ذلك اثنان من العلماء البروتستانت وهما ستراك Strack وبيلربيك Billerbeck فى تأليفهم مجلدات أربعة عن المتوازيات الحاخامية مقارنة بالعهد الجديد.

إن جزءًا من اتهام يسوع لبعض الفريسيين بالنفاق لم يبرره فقط أنه صورة فطرية، ولكن أكده وجود تهم مماثلة ألقاها بعض الحاخامات أنفسهم.

وحيث إن الاختلاف الواضح بين آراء يسوع والفريسيين، قد يكون من المقبول تفسيره من خلال الادعاء بأن المسئوليات القانونية للمشرعين الفريسيين جعلت من الصعب تبنى اتجاه متشدد نحو الشريعة التقليدية الممكنة للمعلم غير المحترف للمؤمنين الأميين مثل يسوع.

الأمر غير السار بالنسبة إلى اليهود المعاصرين هو المضى قدمًا فى الكفاح الطويل لتبرئة الفريسيين من تهم النفاق وعدم التسامح التى ألصقها بهم الإنجيليون، فمن المؤسف أن نعلم إلى أى مدى قام الباحثون المسيحيون المعاصرون بتصحيح الاعتقاد الشائع بأن الاختلافات بين يسوع والفريسيين لا يمكن تسويتها.

الفريسنيون، والأسينيون، والغنوصيون

رالف ماركوس

قام أبراهام جيجر Abraham Geiger منذ نحو مائة عام بافتتاح المرحلة الحديثة من مناقشة الطبيعة الأساسية للمذهب الفريسى، ومراجعته للآراء السائدة بين اللاهوتيين المسيحيين، قد يقال إنها مقبولة لدى أغلبية العلماء المعاصرين. فالفريسيون ككل لم يعد يُنظر إليهم عمومًا على أنهم مشرعون ضيقو الأفق، ولكن يعرَّفون بأنهم الحزب الأكثر ليبرالية وديمقراطية من الطبقة المتوسطة من يهود فلسطين فى الحقبة الهيلنستية الرومانية Hellenistic Roman ، التى عارضت باستمرار المحافظة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية من قبل الأغنياء وطبقات الصدوقيين فى الكهانة العليا الأرستقراطية العلمانية[١].

لكن جماعتين نافذتين بين يهود تلك الفترة أظهرتا صعوبة فى الفهم والاتصال بالجماعات الاجتماعية الدينية الأخرى. هاتان الجماعتان الأكثر غموضًا هما الأسينيون، والغنوصيون Gnostics، وأحد أسباب ريبتنا الكبيرة المتعلقة بطبيعة هاتين الجماعتين وأصليهما، مقارنة بالفريسيين، والصدوقيين المعروفين لدينا بشكل جيد؛ هى أنه فى حاليهما لا توجد لدينا مصادر متنوعة يمكن مقارنة بعضها ببعض، مثل، فيلو، ويوسيفوس، والأدب الربانى. فالأسينيون لم يرد ذكرهم صراحة أو وصفهم بشكل

واضح فى الأدب الربانى (إلا إذا قبلنا بالنظرية المشكوك فيها بأن الشكل اليونانى لكلمة Essaioi يمثل الكلمة العبرية حشائيم Hasha'im وأن كلمة Essenoi اليونانية تمثل سينوييم العبرية Senuim، ومن المرجح أن الكلمتين اليونانيتين تمثلان الجمع فى اللغة الأرامية لكلمة hasa «التّقى» التى تقابل الكلمة العبرية حاسيد hasid، وكلمة حاسيد Hasid لها معانى مختلفة كثيرة فى الأدب العبرى القديم).

وبالنسبة إلى الغنوصيين، فليس من المؤكد ـ مع كونه محتملًا ـ أن يتم تعريفهم بالـ مينيم Minim (ملحدين، كفرة، زنادقة) فى الأدب العبرى القديم، ولكن حتى لو كانوا كذلك فإننا لا نعلم إلا القليل عن معتقدات المينيم Minim وممارساتهم.

إن اكتشاف اللفائف العبرية فى كهوف خَرِبَة قُمْران Khirbet Qumran على الساحل الغربى للبحر الميت ـ بالطبع ـ قدم مادة جديدة ذات أهمية بالغة لدراسة تلك المشكلات، ولكن فى ضوء النصوص المنشورة حتى الآن قد يجد المرء مبررًا ليتساءل عمّا إذا كانت المادة الجديدة لا تقدم مشاكل جديدة كحلول للمشاكل القديمة. لكن يتضح إجمالًا أن معرفتنا زادت عن جهلنا. سأحاول، فى هذا البحث المختصر، أن ألخص بشكل واضح صورة اليهودية الفلسطينية التى يبدو أنها ظهرت من الدراسة الأولية للفائف قمران، ومن المقارنة بين محتواها ومحتوى الكتابات اليهودية الهيلينستية Hellenistic-Jewish، أدب أبوكريفا-سوديبجرافا apocryphal- pseudepigraphi (نصوص غير قانونية ونصوص مجهولة) والأدب اليهودى القديم.

قبل كل شىء فإن لفائف قمران جاءت بشكل واضح من المجموعة نفسها التى أخرجت ميثاق دمشق Damascus Covenant. فعندما نشر شيختر Schechter هذه الوثيقة المجتزأة من جينزاه القاهرة Cairo Genizah وطبعها فى عام ١٩١٠، رأى قليل من العلماء أن المعاهدين covenanters كانوا أسينيين، لأنهم اكتشفوا أوجه التشابه بين لوائحها التنظيمية وتلك التى نسبت للأسينيين من قبل يوسيفوس. لكن لم يلق هذا الرأى قبولًا بشكل عام ولا حتى على نطاق واسع، وربما يرجع ذلك إلى نفوذ ر.هـ. تشالرز R.H. Charles الذى استبعد الانتماءات الأسينية على أساس أن المعاهدين

الدمشقيين قدموا الذبائح فى حين استنكر الأسينيون هذه الشعيرة. وبنى مع ذلك وجهة نظره على سوء فهم المصدرين القديمين اللذين تعاملا مع هذه المشكلة. إذ يقول فيلو فى كتاب (Quod Omnis Probus 75): إن الأسينيين تمتعوا بسمعة طيبة لتقواهم «لأنهم أظهروا أنفسهم متدينين خاصة فى خدمة الرب، ليس من خلال تقديم الأضاحى ولكن من خلال تصميمهم على تطهير عقولهم» ويقول يوسيفوس (Ant.XVIII. 19): «مع أن الأسينيين أرسلوا تقدمات إلى الهيكل فقد مارسوا شكلًا خاصًا من القربان وبالتالى استُبعدوا من دائرة الهيكل»، (eirgomenoi دائمًا تستخدم لصيغة المجهول، وليس هناك صوت وسط فى يوسيفوس بالمرة)[٢].

وهكذا يمكن أن نعرِّف المعاهدين الدمشقيين بالأسنيين أو على الأقل فهم متصلون بهم. لكن تشارلز Charles أعطى أسبابًا جيدة للاعتراف بكونهم أقرب للفريسيين الرؤيويين (الذين يعتقدون فى سفر الرؤية / أفوكاليبس). وفى عام ١٩٢٢ أظهر أحد أعظم التلموديين، وهو لويس جينزبرج، الذى تعدّ وفاته حديثًا ضربة قاسية للدراسات التوراتية والحاخامية على حد سواء - أظهر فى كتابه الذى لم يكمله « Eine unbekannte judische Sekte » بالتفصيل أن المعاهدين الدمشقيين توافقوا على معظم نقاط الهالاخا مع الفريسيين.

فهل من الممكن إذن أن يكون المعاهدون الدمشقيون يماثلون بشكل كبير الأسينيين والفريسيين أبوكاليبتيك؟ والإجابة نعم، من الممكن حتى لو ادعينا بأن الأسينيين والفريسيين الرؤيويين كانوا مترابطين ارتباطًا وثيقًا. مثل هذا الادعاء يتماشى مع حقيقة أن العهد الدمشقى بزهده، ومجازيته، وتشاؤمه، وحتميته يشبه الأعمال الرؤيوية (نسبة إلى سفر الرؤية الذى يتناول مشاهد يوم القيامة) ككتاب حنوخ Enoch وكتب اليوبيل Jubilees، والوصايا Testaments وما شابه ذلك، التى يؤمن عدد جيد من العلماء بأن أصلها يرجع للأسينيين بسبب تلك الملامح.

وهكذا يبدو جليًا أنه فى القرنين الأول والثانى قبل الميلاد أظهر الفريسيون اتجاهات «نزعات» معينة ميزتهم رغم أنها لم تفصلهم عن السلطات الفريسية التى تم الاحتفاظ بمعتقداتها فى المِشْنَا، وفى كتابات التنائيم الأخرى.

ونعلم الآن بأن تلك الكتابات الحاخامية (التلمودية) المبكرة تجنبت بشكل متعمد الرؤى الافتراضية apocalyptic speculation. وبذلك يصح ما ذكره لويس جينزبرج فى ندوة حول الإيمان بالآخرة فى جمعية الأدب التوراتى الذى عقد فى ١٩٢١:

«ولذلك فإنه لا يكون صحيحًا للحقائق المؤكَّدة الاستمرار فى الاعتقاد بأن كبار الحاخامات فى الجيلين الأول والثانى بعد دمار الهيكل، لم تكن آمالهم المشيحانية Messianic واقعية وحقيقية، كما كانت لدى الجيل الذى عاصر زمن الكارثة الكبرى أو قبلها بفترة قصيرة... فقد أدرك الحاخامات الكبار بشكل واضح أن الرؤية النبؤية apocalyptic view التى افتقرت إلى الاحتكاك المباشر مع المشاكل الحيوية للإنسان كانت تهديدًا حقيقيًا للعامل الأخلاقى فى الدين اليهودى... ومع ذلك فمن المرجح بقوة أن الأوهام والأهواء لدى الرؤيويين حول الخلق، كانت مسئولة بشكل أساسى عن اختفاء هذا النوع من الأدب بين اليهود... فدراسة الشياطين والملائكة للرؤيويين التى لم تناقش إلا نادرًا فى سياق قصة الخلق مرة أخرى لم يمكنها إلا رفض أولئك الذين أدركوا الخطر الكامن فى محاولة تدريب الخيال الشعبى على نظام اللاهوت[٣].

إنى أخاطر، بالنسبة إلى هذا التأكيد من قبل جينزبريج، بإضافة أن السلطات الفريسية على وجه الخصوص قد تنبهت للنزعات المزدوجة للرؤيويين التى اعتقدوا أنها قد تؤدى إلى الإيمان بالسلطتين Shtey reshuyoth وهما الخير والشر. وهذا الموقف الكهنوتى واحد من قليل نُسب إلى المينيم Minim فى بدايات الأدب التلمودى. ولأسباب عدة ـ لا أجد متسعًا من الوقت للخوض فيها الآن ـ فقد اتضح بجلاء فى السنوات الأخيرة أنه بينما كلمة Minim فى الأدبين التلمودى والكنسى فى القرن الثالث وما يليه قد تشير إلى اليهود المسيحيين Jewish Christian، وهى فى كتابات التنائيم ترمز بشكل أساسى إلى اليهود الغنوصيين Jewish Genostics[٤]. وقد أشير بشكل عابر إلى أن

بعض العلماء أمثال ر. ترافيرز هيرفود (٥) الذى أصرّ على اعتبار مينيم Minim إشارة إلى اليهود المسيحيين، بأنهم على خطأ جزئى لأنهم يتخذون مذهب «القوتيين» للإشارة إلى الطبيعة المزدوجة ليسوع المسيح بدلًا من المبدأين المكونين للخير والشر.

يتضح من الملخص المذكور أعلاه، أننا عوضًا عن مخطط يوسيفوس الذى يشمل أربع جماعات اجتماعية - دينية يهودية، وهى الصدوقيون، والفريسيون، والأسينيون، والجليليون Galilaeans أو المتعصبون Zealots ، يمكننا عوضًا عن ذلك أن نستخلص مخططًا أكثر سلاسة يوضح الانتقال التدريجى من جماعة إلى أخرى. وفى الحال الراهنة لمعرفتنا قد يكون المخطط التالى مفيدًا.

١. يمين متطرف	الصدوقيون Saducees
٢. الوسط	الفريسيون Pharisees
أ. الجناح الأيمن	أتباع شَمَّاى Shammaites
ب. الوسط	أتباع هِلِّيل Hillellites
ت. الجناح الأيسر	الفريسيون النبؤيون Apocalyptic Pharisees
ث. غير مصنفين	- عامة الناس Am Ha-ares'
٣. يسار الوسط	
أ. الأسينيون	Essenes
ب. الغنصويون	Genostics
٤. اليسار المتطرف	- المتعصبون Zealotes

وتجب ملاحظة أن كلمة «اليسار» و«اليمين» هنا لا تشير إلى التوجه اللاهوتى، ولكن تشير إلى التوجه الاجتماعى الاقتصادى.

كما يمكن الشك إذا ما كانت المقارنات الحديثة للجماعات الاجتماعية القديمة تنويرية أو مفيدة، ولكن على الرغم من ضآلة هذه الفرصة، أود أن أقترح ما عساه أن يقرب بعد إجراء التعديلات اللازمة لتعيين التوافقات التالية.

الصدوقيون	الجمهوريون
الفريسيون أتباع شَمّاى	المحافظون الديمقراطيون
الفريسيون أتباع هِلّيل	الديمقراطيون الجدد
الفريسيون النبؤيون	الديمقراطيون الراديكاليون والتقدميون
الأسينيون	الاشتراكيون
الغنوصويون	شفير الجنون
المتعصبون	الشيوعيون

ويعتمد المخطط المبدئى المذكور أعلاه على الأدب الذى عُرف قبل لفائف قمران، ولكن أعيد تأويله بشكل جزئى فى ضوء اللفائف. فهذه الوثائق الجديدة قد غيرت الظنون إلى شبه يقين. فعلى سبيل المثال: التشابه الكبير جدًّا لمنظمة معاهدى قمران، كما وصفت فى دليل النظام، بتلك الخاصة بالأسينيين كما وصفهم فيلو ويوسفوس وكذلك موقع مقر المعاهدين شمال عين جدي En Gedi يظهر أنهم والمرتبطون بهم ارتباطًا وثيقًا المعاهدون الدمشقيون كانوا إلى حد ما أسينيين. إن أوجه الشبه الكبيرة بين ميثاق دمشق ولفائف قمران بشأن أسفار حنوخ، واليوابيل، والوصايا... إلخ، تظهر بأن المعاهدين كانوا أيضًا على علاقة وثيقة بالفريسيين الرؤيويين. وبالتالى فإن الأسينيين كانت تربطهم علاقة وثيقة بالفريسيين الرؤيويين. إضافة إلى ذلك فإن العناصر الغنوصى (استخدم المصطلح بمعناه المحدود للغنوصية اليهودية) فى دليل النظام، وتراتيل الشكر، والحرب بين أبناء النور وأبناء الظلام؛ توضح أن الإسينيين مثل المعاهدين الفريسيين الرؤيويين كانوا على علاقة وثيقة باليهود الغنوصيين [٦].

تساعد لفائف قمران أيضًا فى تسوية جدال طويل عما إذا كان الأسينيون هم فى الأساس يهود وشكل متأخر للإسرائيلية المناهضة للتحضر، شكل من أشكال الزهد البدائى، أو إن كانوا فى الأساس شكلًا توفيقيًّا لليهودية، التى تأثرت كثيرًا بالتعاليم الأجنبية الإيرانية أو السورية أو الفيثاغورثية أو بخليط منها جميعًا. وتبدو الإجابة من

معظم النواحى أن الأسينيين قبلوا تعاليم الفريسيين، ولكن من المصادر غير اليهودية على رأسها الإيرانية[٧]، وقد استوعبوا بشكل أكثر عمقًا من أتباع شماى وأتباع هِلِّيل الفريسيين بعض المعتقدات الغنوصية التى ظهرت فى الكتابات الرؤيوية فى الفترة الرومانية الهلينستية وفى لفائف قمران.

وفى الختام يجب أن أخاطر فى أن أعتبر الأسينيين ومعاهدى قمران الدمشقيين هم من الفريسيين الغنوصيين، وإلى ما هو أبعد من ذلك محددًا أنهم ربما كانوا أكثر إدراكًا ومعرفة من الفريسيين الرؤيويين، ولكن أقل معرفة من أولئك اليهود الذين ذكرتهم سلطات التنائيم باعتبارهم هراطقة ويشار إليهم على أنهم Minim (كفرة وملحدون).

العقل اليهودى فى القرن الأول

يوشع بودرو

«منذ وفاة رابى يوشع، لم تعد هناك موعظة حسنة فى إسرائيل» (سوطاه ٤٩ب). وكان هذا رأى عصرى لقيمة زعامة رابى يوشع بن حنانيا Joshua ben Hananiah وتأثير وفاته على الشعب اليهودى.

ولد رابى يوشع خلال وكالة بيلاطس البنطى Pontius Pilat's، وعاش فى عهد ثلاثة عشر إمبراطورًا بعضهم أكثر جنونًا من الآخرين، ولكن جميعهم آلهة فى عيونهم أنفسهم، وهم: تيبريوس Tiberius، وكاليجولا Calgula، وكلوديوس Claudius، ونيرو Nero، وجالبا Galba، وأوثو Otho، وفيتيليوس Vittellius، وفيسبازيان Vespasian، وتيتوس Titus، ودوميتيان Domitian، ونارفا Narva، وتراجان Trajan، وهادريان Hadrian. إن العالِم اليونانى القدير هو الذى يعرف قومه كما يعرف أعداءه. فقد كان على دراية كبيرة بمواطن ضعف الإمبراطورية الرومانية، وبدأ يشن هجومًا ليس فقط على اليهود بل على الفُرْس Parthians، والبرابرة الألمان الذين كانوا يتحينون الفرصة المناسبة للهجوم. لكن يوشع ناضل مع الشعب ضد غواية الثورة. فقد كان ينتمى إلى مدرسة أسسها هِلِّيل، التى كانت تعلم بأن الصالح العام لا بد أن

يُقدَّم على حساب بؤس الأفراد أو سعادتهم. وكان شعار أتباع هليل «ابحث عن السلام واقتف أثره» (المزمور ١٤:٢٤)، وقد ظهر فى السياق الحالى للوعظ بعدم المقاومة، وأعلن يوشع نفسه من أجل السلام حينما كان التحريض والتحرش فى انتزاع السلاح أمرًا لا يقاوم. فظفر بلقب «الناصح الأمين» وفعلًا لم يستطع أحد ترجمة مبادئ هلِّيل الخيرية فى أعماله اليومية. فقد كان عدوًّا للتقى الأحمق، وللنفاق، وللرؤية المتعصبة التى تحاول رفض قيم هذا العالم والعزف على مبادئ العالم الآخر. وقد عارض استغلال الطقوس والشعائر التقليدية والأعباء التشريعية، فقد يصعب على الناس تحمل تلك الأعباء. وهو ـ مع ذلك ـ لم يحاول أن يسهل على نفسه الحياة.

فى حين أن الشهرة مثل السلطة الدينية البارزة لجيله، فقد استمر يعمل فى جو من الدخان والسخام ويكسب عيشه من مهنة الحدادة. كما كان فى الوقت نفسه مدافعًا بليغًا عن العقيدة اليهودية أمام العالم الخارجى. فإن عاش حياة بسيطة فذلك لأنه لم يستخدم «التوراة باعتبارها إكليلًا» أو «جاروفًا للحفر» (آبوت، ١: ١٣، ٤: ٧).

كان رابى يوشع ممثلًا لليهودية العالمية التى اختلطت فيها النبوة بآراء الحكماء ودون أى تناقضات داخلية. فقد آمن باليهودية باعتبارها ديانة عالمية وتتسع لكل البشرية. فلم يؤثر فيه المذهب القائل بنقاء العنصر. ولكن كان موقفه نحو السماح للتبشير باليهودية باعتباره أمرًا ثوريًّا. وقد أثار جدلًا حول عدم ضرورة الختان والاكتفاء بالتعميد. (يباموت، ٤٦أ). وإذا كان قد ذكر هذه العبارة بشكل أساسى لينال بعض الانتقادات من دعاية بولس Paulinist كنوع من الاستبصار، فإنه بالتأكيد قدم تنازلات ليبرالية لكل الأجانب الذين يرغبون فى الالتقاء تحت «أجنحة الشيخناه».

استطاع يوشع هداية ابن أخ الإمبراطور هادريان أكويلاس Aquilas إلى اليهودية. فى حين أن إليعيزر المتبع لمدرسة شَمَّاى قد تشكك فى المهتدين المتوقعين، وأصبح ضيق الصدر من أسئلتهم، وأظهر يوشع صبرًا على أستاذه هلِّيل حينما واجهه مع أولئك الذين لجأوا إلى التهكم ولكن ظلوا يتعلمون. بينما لم يتهكم أكويلاس لكنه ربما ضل طريقه إلى اليهودية من أجل تعاطفه مع يشوع وصداقته له (قوهلت ربّا، ٧: ٨).

ومثل يوحنان بن زكّاى، كان سيده الذى حُمل فى تابوت متخفيًا وكأنه ميت، بين صفوف الرومان حول أورشليم، واستعد يشوع أن يساء فهمه ويطلق عليه الخائن محاولًا كل جهده أن يتفادى المعاناة. وأدرك أن على اليهودى أن يعيش مع الأمم الأخرى ويؤهل نفسه لتخفيف المرارة والنزاع العالمى.

ومع أنه كان أحد أكبر الشخصيات العظيمة لليهودية ما بعد النبوة وتحت حكم تراجان وهادريان (وحتى اندلاع ثورة بر كوخبا) الزعيم الأصلى لكل إسرائيل، لم يكن يوشع معروفًا بين المؤرخين غير اليهود. فلم يرد ذكره فى أى سيرة ذاتية. وبالتالى فإن الإشارات إليه - باعتباره قوة مقنعة أو خصمًا أو شاهدًا - فى التلمودَين وسيفرى، وسيفرا، ومخيلتا، ومدراشيم (تفاسير) أخرى جاءت مرتبطة مع السياق نفسه وموضوعات مهتم بها بشكل عارض. ومعظم تلك الإشارات هى فقط سيرة ذاتية وآراء مذكورة أكثر من كونها حوادث، ولكننا قد نجد إشارة مصادفة لحياته الشخصية من بينها بعض الشذرات المتناثرة. وقد تضمن ذلك إعادة نظر فى التاريخ اليهودى الذى اقترن اسمه به.

وربما ولد يوشع فى أورشليم فى سنة ٣٥م تقريبًا، وكان واحدًا من اللاويين وسجل بنفسه أنه غَنَى فى جوقة الهيكل (عراكين ١١ب)، ولأن اللاوى لم يكن يشارك فى خدمة الهيكل قبل سن الثلاثين فلا بد أنه بلغ تلك السن فى عام ٦٧م. ولا نعلم شيئًا عن والده، وربما كان يعمل فى الهيكل فى واحدة من المهن المتاحة للّاويين، الذين يعملون عمال بناء، وصانعى خزف، ونجارين، وبوابين، ومغنيين، وصيارفة، وموسيقيين وهلم جرا. ويقال أيضًا إن والدة يوشع قد أَلِفت أن تحضره فى مهده إلى بيت الـ ميدراش (مدرسة) كى تألف أذناه سماع التوراة. ومع أن المقصود هنا هو المجاز، فلم تكن تلك أسطورة رويت بعد وفاته، ولكنها قصة رواها شيخ أكبر من يوشع نفسه وهو زميله دوسا بن هوركيناس Dosa ben Horkinas (أورشليمى، يباموت، ١ : ٦).

ولا بد أن يكون يوشع قضى طفولته فى جو تسوده شكاوى مستمرة من عائلات الكهنة الكبار، الذين آلت إليهم خدمة الهيكل حاليًا كإجراء شكلى. وطريقتهم فى

الحياة تشبه حياة أى طبقة أرستقراطية فى أى مكان، فنادرًا ما يشاركون حياة الناس، ويتحالفون سياسيًّا واقتصاديًّا مع الغزاة الرومان. وقد يكون يوشع تم إرساله فى سن مبكرة إلى مدرسة فريسية، وبالتأكيد فإن تعليمه التالى على أيدى أناس أعلنوا الحرب صراحة على «حكام الهيكل». وقد شنت هذه الحرب أساسًا فى قاعة المحاضرات. فالفريسيون يُعلِّمون الناس ألا يعتمدوا على كهنتهم فى الصلوات الدينية أو حتى الكنسية. ففى القرن الأول تحدث الفريسيون بصلاحية نافذة حول كل المسائل الحيوية التى تخص العقيدة وتأويلات الكتاب المقدس، فى حين كان نفوذ الكهنة محدودًا فى تلك المسائل مثل القرابين وتشخيص الجذام، وجمع العشور.

لقد أتاحت السنوات الثلاثين العارضة من حكم هيرود - التى انتعش فيها النشاط السياسى السري- للفريسين الفرصة للعمل ومشاركة الناس؛ يعلمونهم القراءة والصلاة وحتى الدراسة. وفى زمن وفاة هيرود كان للفريسيون نفوذًا على أعداد كبيرة من اليهود. وبمرور الوقت بعد ميلاد يوشع، بعد أربعين سنة كان التعليم كله فى أيديهم. وعلى الرغم من مساوئهم الاقتصادية والاجتماعية، فإن الجناح الأيسر النشط من الفريسيين وتحديدًا أتباع هِلِّيل Hillelites، لم يكونوا أكثر عددًا وحسب، ولكن أكثر نفوذًا من أتباع شَمَّاى Shammaite الجناح الأيمن، الذين جاءوا من الجانب الأغنى فى المجتمع. تميزت الرؤية الهليلية بعفوية التناول، وعدم الاهتمام باحترام الطبقة، وعلاوة على ذلك، حب السلام من أجل الناس.

ورث رابى يوشع هذا التقليد من رابى يوحنّان بن زكاى الذى كان غالبًا، يقتبس أحاديث النبى: «ليس بالسلاح ولا بالقوة ولكن بروحِى» (زكريا، ٤ : ٦). وكان هو، ورابى يوحنان، هما أصغر حوارى هِلِّيل، لكن الحقيقة هى أن الفريسيين عرضوا عليه ليكون قائدهم حين موت حفيد هليل، كما اقترح جمليئيل أيضًا أنه كان الأجدر.

والنظام الصارم الذى حكم علاقات الأستاذ بحوارييه لم يكن معلومًا فى أيامه؛ فقد كان يوحنان يتعامل مع تلاميذه باعتبارهم أصدقاء ومتساوين، يمتدحهم بلا حساب

حينما يرى البستان الذى عمل فيه فى بداية الثمر. ويشجعهم على فنون المناظرة. فالمناظرة البارعة كانت ضرورية فى تلك الفترة: الفريسيون لا بد أن «يعلموا كيف يردون على الأبيقوريين Epicurean» (آبوت، ٢: ١٤). والقوى التخريبية لم يأت تهديدها من الخارج وحسب بل من الداخل أيضًا، فقد نادت كثير من الطوائف والأحزاب بامتلاك كل الحقيقة ويتعاملون فى ما بينهم كدجالين. والطائفة الأصغر تزيد مطالبها، ويزيد صخب الحجج والذرائع كلما زادت الوقاحة نحو بقية الشعب اليهودى. والمناظر الماهر يوحنان الذى درّب حوارييه ليكونوا مدافعين عن العقيدة وفقًا لتعاليم هِلّيل. ومن هنا يبرز يوشع كواحد من أبرز التلاميذ. يتمتع بروح الدعابة العلمية الجافة ويتحدث لغات عدة، وبعد ذلك راح يناظر الملحدين، والمسيحيين، والأبيقوريين، والمشركين، والفلاسفة، والطغاة، ومن بينهم الإمبراطور هادريان. ولكن فى حال تشكيل اتجاهات يوشع نحو المشاكل الحياتية المأخوذة من تأويلاته لليهودية، فى هذا تكمن أهميته الحقيقية.

وحينما عرضت التعاليم الدينية على الملأ أمامه لم يظهر أى غضب متوقع من معاصره رابى إليعزير، لكنه كان يقول بكل بساطة: «لا بد أن يكون هذا من تجديدات الكتبة، وليس لى أى تعقيب على ذلك». (كيليم، ٣: ٧).

ورفض الحركة «الدنيوية الأخرى» فى تلك الأيام، فقد كان يعتبر الحياة فى هذه الدنيا ميدانًا مهمًا للعمل ليس بغير سعادة، والانتماء إلى «أطفال البشر». كان العذاب والمعاناة حقيقيين، جعل مهمته التخفيف منهما قدر الإمكان. فقد كان ـ كما قلت ـ معارضًا لفرض مسئوليات أو قيود جديدة على اليهود: «لا تُحمِّل الشعب أعباء جديدة أكثر مما يستطيع تحملها» (بابا باترا، ٦٠ ب).

وعلى عكس أسلافه أحس يوشع بالحاجة الضرورية لعدم التصلب فى الشريعة على ما كان فى الأساس تكهنات نظرية أو ممارسات اختيارية. فى ما مضى كانت الحاجة ضرورية لتدوين الشريعة، وذلك لتغير الظروف الاجتماعية من خلال التفسيرات

الشفوية، وحاليًا أدت هذه التفسيرات إلى سيطرة متزايدة وحاجة متزايدة إلى إعادة صياغة أقل صلابة. وبالتالى فقد كان رابى يوشع فى أمور الشريعة، زعيمًا «متساهلًا/ ميسِّرًا» باعتباره معارضًا للمعلمين «الصارمين». فقد كان رأيه حول الشرائع اليهودية المتعلقة بالنذور، على سبيل المثال، كانت «الشرائع حول السبت والأعياد، وتدنيس المقدسات، لها سلطة قدسية بسيطة»، وكثير من الأمور التشريعية مثل جبال معلقة على شعره دون شيء يدعمها (توسفتا، حجيجاه ١ : ٩).

كان التطرف الدينى خلال الحرب على الرومان وبعدها وبالًا على الأمة. فمن ناحية كان غضب فلول الجيش اليهودى المهزوم، ومن ناحية أخرى كانت الأعمال العدائية المتبادلة فى ما بين الطوائف الدينية، حيث نادت كل طائفة بمطالب باهظة. من بين تلك الطوائف المسيحيون فى أنطاكية Antioch، إذ قام أفرادها بالادعاء بأنهم الشعب المختار، فى حين أن الباقين هم فضلات عديمة الجدوى، ومن يتنافس فى الورع والتقوى مع الأسينيين والجماعات الرؤيوية انشغل باستمرار فى الصلاة وفى ممارسات «طقسية أخروية». لكن رابى يوشع كان يذكِّر الناس بضرورة العمل - «تعملون ستة أيام» - ولا يحق لهم التخلى عن أعمالهم الطبيعية. ومع ذلك فلم يكن هناك رغبة فى التقليل من أهمية دراسة الكتاب المقدس، ورأى أن «لو درس المرء فقرتين اثنتين من الهالاخا فى الصباح واثنتين فى المساء يعد وكأن المرء قد أتم قراءة التوراة» (مخيلتا بيشالاه Mekhilta Beshallach).

وعلق ببرود شديد على أولئك المنغمسين فى الصوم المفرط والنواح:

«لقد علَّمنا الحاخامات أن: حينما هدم الهيكل للمرة الثانية، اقترب رابى يوشع من المتقشفين الذين لم يتناولوا اللحم أو لم يشربوا الخمر فى إسرائيل، وقال: أبنائى، لم لا تتناولون اللحم أو تشربون الخمر ؟» فأجابوا عليه قائلين: «كيف نأكل اللحم فى الوقت الذى تمت التضحية به على المذبح وهو غير موجود الآن ؟»، فأجابهم: «فى تلك الحال

اسمحوا لى أن أمتنع أيضًا عن تناول الخبز لأن قرابين الطعام توقفت». فأجابوا: «نعم نعيش على تناول الفاكهة» فقال يوشع: «لا يجب أن نأكل الفاكهة لأنه امتنع أيضًا أول قربان للفاكهة» (بابا باترا، ٦٠ ب).

وحينما أعلن سكان البلد أول يوم لصيام الـ حنوكاه Chanukah ربما كان بداية احتفال بالكارثة المحلية، أخبرهم يوشع: «الآن يجب أن تصوموا ثانية لتظفروا بالمغفرة على صومكم فى الأجازة !» (توسفتا، تعنيت، ٢: ٥).

وحاول أن يغرس اتجاهًا عمليًا صافيًا فى زمن حاولت فيه الرؤى التصورية عمل تغييرات فى معظم الأوساط غير المتوقعة. كما صبّ ماء باردًا على العقيدة الواسعة الانتشار فى أن الاضطرابات الحاليةهى «مخاض للمسيح» وتلك هى قرب نهاية العالم. وقال: «لقد تلقيت تعليمًا من رابى يوحنان بن زكاى الذى تلقاها من معلمه (هلّيل)، ومعلمه من معلمه، باعتبار أن الشريعة أعطيت إلى موسى فى سيناء، وأن إيليا Elijah لن يأتى لإعلان النجس أوالطاهر، أو ليبعد البعيد أو يقرب القريب، ولكن فقط لإبعاد البعيد تلك العائلات التى اقتربت بواسطة العنف وقربت أولئك الذين أبعدهم العنف (عديوت، ٨: ٧).

وكان يقصد بهذا أن عودة إيليا، التى تنبأ بها ملاخى Malachi مرحلة أولية لمجىء المسيح تكون الهدف الوحيد لعودة إسرائيل من أولئك اليهود الذين تم ترحيلهم عنها، وترحيل غير اليهود الذين استقروا فى إسرائيل فى مكانهم. ويتضح أن تفسيرات يوشع، بأنها موجهة ليس فقط ضد المسيحيين Pauline، الذين نادوا بأن يسوع باعتباره المسيح الذى أشاد به «إيليا» – يوحنا المعمدان John the Baptist – قد ألغى التميز الموسوى بين الطاهر والنجس، ولكن أيضًا ضد تمييز الأسينيين والآخرين الذين توقعوا أن يعترف بقداستهم الاستثنائية ويمنحهم معاملة تفضيلية فى العالم الآخر بعد هلاك بقية الشعب. والنتيجة أن يوشع حذر أتباعه اليهود فى ألا يفرطوا فى آمال مبالغ فيها حول الجنان الجديدة والأراضى الجديدة، ولكن بالرضا بما هو متوقع فى أن المسيح سيوحد إسرائيل ويبدأ عهدًا جديدًا من السلام.

وقد عارض أيضًا باسم الفطرة السليمة الجدل المعتمد على الافتتان بالخوارق. وفى واحدة من المناظرات البارزة مع الحاخام إليعيزر، عبر يوشع بما كان يعتبر فى تلك الأيام رأيًا جريئًا فعلًا: فى أن البشر يجب ألا يتغاضوا عن الأصوات السماوية (الصدى:Bath Kol). وهذه المناقشة المعنية بالطقوس التى كانت من رأى يوشع باعتبارها عُرفًا يظهر اهتمامًا أقل مما يظهره إليعيزر العقلية المحافظة. ولكن الموقف الأخير رفضته الأغلبية الساحقة من العلماء، ومن ثم فإنه التمس السحر - أو هكذا صورته الأسطورة البديعة ـ يقول إليعيزر:

«لو أن الهالاخا تتوافق مع رأيى فدع شجرة الخروب تبرهن على ذلك ! «ومن ثم فإن شجرة الخروب كانت تمتد مائة قامة من مكانها، أو كما قال البعض: «أربعمائة قامة». فأجاب (العلماء): «لا يمكن لأحد أن يبرهن من شجرة الخروب». فقال مرة أخرى: «لو أن التشريعات متفقة مع رأيى، دع بخار الماء المتدفق يثبت ذلك! ومن ثم فإن بخار الماء يتدفق للخلف». فأجابوا قائلين: «لا يمكن لأحد أن يبرهن من بخار الماء». ومرة أخرى قال لهم: «إن كانت الشريعة تتوافق مع وجهة نظرى فاجعلوا أسوار تلك المدرسة تبرهن على ذلك!»، ومن ثم فإن الجدران بدت وكأنها تتهاوى. ثم أخذ يوشع يؤنب الجدران قائلًا: « حينما ينشغل العلماء فى خلاف حول الشريعة فما هو شأنك فى أن تتدخلى؟»، ولهذا لم تسقط الجدران - على شرف رابى يوشع، ولكنهم لم يلخصوا موقفهم المعتدل - على شرف رابى إليعيزر.

ولم تنته المناقشة عند هذا الحد، لكن رابى إليعيزر ناشد الأصوات السماوية أن تشهد على أن رأيه كان هو الرأى الصائب. «إذا كانت الهالاخا متوافقة مع رأيى إذن فلتبرهن السماء على ذلك !»، عندئذ ارتفع صوت سماوى قائلًا: «لم كل هذا الاختلاف مع رابى إليعيزر، معتبرين أن مثل تلك الأمور التى يجب إنجازها بالهالاخا فإن رأيه هو الرأى الصواب!»، ثم نهض رابى يوشع وتعجب قائلًا: «إنه ليس فى السماء - ولكنه عال جدًا وفى فمك وفى قلبك لتفعله» (سفر التثنية ٣٠: ١٢، و١٤). (ويتابع التلمود): «ماذا

يقصد رابى يوشع بهذا ؟» فأجاب رابى إرميا: « (كان يقصد) أن التوراة قد نزلت (مرة واحدة) على جبل سيناء ويجب ألا نغض الطرف عن الصوت السماوى لأنك أنت يا إلهى كتبت فى التوراة: الأغلبية يجب أن يتبعهم الفرد» (سفر الخروج ٢٣: ٢).

أدرك يوشع أنه لم تكن مثل هذه الحاجة فى إسرائيل للفطرة السليمة والاعتدال كما هى بعد تلك الهزيمة الكاسحة من روما. فالحياة الآمنة العادية مطلوبة إن برئت الجراح، وعارض المتطرفون فى كلا المعسكرين، أما الثوار فدافعوا عن استمرار حرب العصابات، والحاخام الذى أراد أن يكرس كل لحظة يقظة للدراسة لم يضع فى اعتباره كيف يكسب العالم رزقه لنفسه ولعائلته.

لقد خيم عدم الثقة المتبادل وحتى الكراهية على العلاقات بين العلماء وبين العوام. فقد أظهر يوشع، وهو واحد من الفريسيين المعدودين الذين أظهروا تسامحًا حقيقيًا وتفهمًا كبيرًا لهذه المسألة. وكلمة am ha'aretz (العوام/ الدهماء) لم تكن مقصورة على المزارعين، فالأزقة والشوارع الجانبية من أورشليم كانت تعجّ بالناس الذين يطلق عليهم كلمة am ha'aretz، وتشير إلى الجهل أو الرفض المستهتر للتوراة كما فسره الفريسيون. لكن كان التلمود يتضمن «مقولة مأثورة» يرجع تاريخها إلى هذا الزمن الذى يوصف بأنه لؤلؤ من فم حاخامات يَبْنِه «Javneh».

«أنا مخلُوقه وتابعى (الـ am ha'aretz) وفقًا لراشي) هو مخلوقه. وعملى فى المدينة، وعمله فى القرية. أنهض مبكرًا لعملى وهو ينهض مبكرًا لعمله. ومثلما لا يستطيع التفوق فى أداء عملى فأنا أيضًا لا أستطيع أداء عمله. أقول إن أردت أن أدرس كثيرًا وأن يدرس قليلًا ؟ (والإجابة) كما تعلمنا، بأن المرء قد يعمل كثيرًا وقد يعمل قليلًا ولكن ما يهم هو أن يتوجه كل منا بقلبه نحو السماء (براخوت، ١٧ أ).

وهذا القول منسوب إلى حاخامات يَبْنِه، لكن الشائع أن معظم الحاخامات يتخوفون من الجهلاء. الوحيد من بين ثنّائيى يَبْنِه، كان يوشع عاملًا محترمًا، كونه نفسه، عاملًا فى التجارة وربما يعد المؤلف الوحيد لهذه المقولة، على أى حال فإنه من المعروف أنه حاول أن يسد الفجوة بين المثقفين والعوام.

جمع يوشع بين المتقين الأكثر تقوى والمنافقين ذوى القلوب الشريرة باعتبارهما أعداء الإنسانية، وقال: «إن القديسين الأغبياء، والأوغاد الماكرين، والزاهدات من النساء، والمزعجين من الفريسيين جميعهم يدمرون العالم» (سوطاه، ٣: ٤). وتفسر الجمارا ما كان يقصده رابى يوشع بكلمة القديس الأحمق: «إذا غرقت امرأة فى النهر فمثل هذا الرجل يقول: «من غير المناسب لى أن أنظر إليها (ماذا يجب أن أفعل إذا أنقذتها). ويعرف راب هونا «الوغد الماكر بأنه الشخص المتساهل مع نفسه والصارم مع الآخرين». وكلمة «وباء الفريسيين» فإن رابى يوشع يعنى بها أولئك الذين يتظاهرون بتقليد الفريسيين الحقيقيين ولكنهم مخادعون ومنافقون. وقد أسىء فهم هذه الفقرة لتهمة النفاق المساوية للفريسيين فى العهد الجديد.

ويستمر يوشع معتبرًا أن الإجازة لا يجب أن تكون مكرسة بالكامل للرب؛ ولكن يجب أن يكون نصفها مخصصًا للرب ونصفها الآخر للهو والمرح. وبهذه الروح سخر من الصائمين والنائحين والمغالين فى التقوى.

لكنَّ ثمة جانبًا واحدًا فى موضوعية يوشع التى خذلته، فى النظرية العامة، على الرغم من أنه لم يتم تطبيقها: فإنى أعنى موقفه من النساء.

أما حياته الداخلية فقد كانت حياة حزينة؛ إذ تزوج بابنة أحد الكهنة، التى ربما أصيبت بعد الزواج مباشرة بمرض عضال لم تبرأ منه. وقد بدا أنه لم يتزوج بعدها مرة أخرى ولم ينجب أطفالًا. وقد أشار بملاحظة خفية حول حياته الزوجية، إذ يقول: «أرون (هارون) لم يكن راضيًا بأنى يجب أن أتماسك ببذرته وأنه يجب أن يكون له زوج ابنة مثلى» (فصاحيم ٤٩ أ). وهذا يعنى أن الزواج اصطدم بمعارضة والدى العروس الذين كانوا من الأثرياء وأصحاب النفوذ فى أورشليم، أو أن هذا الزواج فشل لأنه لم يأت بأطفال كما أنه زواج لم يدم طويلًا. فلم يستطع أن يخفى أن القدر كان قاسيًا معه لأن هذه مسألة كانت تتعلق بهدف الرب. لكن هذه التجربة الشخصية ربما أسهمت فى تكوين نظرته السلبية لشخصية المرأة بصفة عامة - أو ربما كانت هذه النظرة العامة التى

جعلت زواجه أمرًا عسيرًا. فلم يقبل كلام المرأة إذا ادعت أنها اغتصبت ما لم تأت ببينة لعدم تحيزها (كتوبوت ١ : ٦). وقد أكد أن المرأة المتزوجة التى تُرى فى الشارع مع رجل لا يعرفه زوجها، فإن تحججت بأنه رجل شريف أو حتى كاهن، فهو أمر مرفوض ما لم تأت بشهود ليشهدوا على براءة اللقاء. وقال ذات مرة: «إن المرأة لها أكثر من سعادة فى cab (مقياس) واحد مع الفسق، وأكثر من عشرة cab مع التواضع» (سوطاه ٣: ٤). ويقول: «تكمن عيوب النساء، فى ميراثها الطبيعى من حواء». والسؤال «لماذا يعتبر أمرٌ صعبٌ على المرأة تحديدًا دون الرجل ؟» فأجاب قائلًا: «إن الرجال خلقوا من التراب، وتم صب قطرة ماء على التراب وعلى الفور تلطف ولان، لكن حواء خلقت من العظام على الرغم من أنك لو صببت على العظام أى قدر من الماء فلن يرق» (تكوين ربّا ١٧ : ١٤).

ومع ذلك فقد نصح رجاله ليتزوجوا: «وأولئك الذين تزوجوا فى شبابهم يجب أن يتخذوا زوجًا أخرى حتى لو كانت أرملة عجوزًا» (يباموت ٦٢ ب). ومع ذلك لم يتبع نصيحته، ربما افتقاره للجاذبية الجسدية هى التى كانت عائقًا له (تعنيت، ٧ أ). وحينما طلب رابى يوحنان بن زكَّاى من تلاميذه المقربين أن يجيبوا عن هذا السؤال: « ما هو أفضل شىء تتعلق به ؟». فكانت إجابة يوشع هى «الرفيق الصالح – هو الإنسان الذى يشاركك المعرفة، والثقة، ورباطة الجأش وأن يكون ملتزمًا فى الولاء المتبادل – فضلًا عن الزوجة الصالحة التى قيّمها سليمان كأغلى من الياقوت» (آبوت ٢ : ٢).

إلا أن ثورة يوشع على النساء كانت متعارضة تمامًا مع اللباقة التى أظهرها. كما أن كراهيته للنساء لم تخف رؤيته فى تعامله مع حالات خاصة. فهى متعلقة بأن المرأة الوثنية قد أقبلت أمام إليعيزر وطلب منها أن تؤمن. واستفسر عن ماضيها. فأجابت: «ابنى الأصغر أنجبتُه من ابنى الأكبر». فطردها إليعيزر، لهذا ذهبت إلى يوشع واعترفت له بماضيها. فقبل إيمانها. وقال له تلاميذه: «طردها إليعيزر وأنت تقربها !»، فأجابهم يوشع قائلًا: «ما إن قررت أن تؤمن بالشريعة حتى هجرت عالمها (السابق)، وكما هو مدون لا شىء مما دخل إليها يعود، وإن عادوا (إلى سابق عهدهم) فلن يبلغ طريق

الحياة»، (الحكمة ١٠:٢) ويقصد بأن ما فات مات بالنسبة إلى أى إنسان حتى للمرأة التى أرادت الإصلاح بصدق.

إن علاقتى الصداقة بعقيبا وجمليئيل تظهران كثيرًا من الطابع الشخصى ليوشع، وتبينان كذلك موقفه من اليهودية وحساسيته السياسية.

يسجل التلمود أن عقيبا درس تحت إشراف إليعيزر قبل أن يصبح تلميذًا ليوشع. لكن إليعيزر لم يهتم به كثيرًا وكأنه غير موجود، حتى كان عقيبا ذات يوم مع يوشع، اندهش إليعيزر من فصاحته. وكانت المناقشة مرة بين إليعيزر ويوشع حول الطريقة الصحيحة للأضحية حينما يحل عيد الفصح فى السبت ثم تدخل عقيبا لمساندة يوشع. وبينما كان إليعيزر يسمح لصديقه يوشع أن يختلف معه فى الرأى، فلم يكن على استعداد ليسمح لعقيبا، حينما اتهمه الجميع بمحاولته اقتلاع الشريعة المدونة من جذورها. ولم يتم تسجيل تعليقات يوشع على هذه الحادثة، ولكن فى حال أخرى تهكم على إليعيزر عندما أخفق فى التعرف على عالم بارز كان يجلس عند قدميه لسنوات طويلة وهو حاليًا ألد خصومه. فاقتبس من الكتاب المقدس عبارة: «أولئك الذين تستخف بهم أخرج إليهم الآن وقاومهم!».

فأمر يوشع عقيبا باعتباره حاخامًا وقد علمه الأسرار الباطنية المعروفة «أعمال العربات» works of Chariots التى يستحقها الرجال للحكمة الفائقة والقداسة. وراقب عقيبا عن كثب وسمح لنفسه أن يكون مغلوبًا فى الجدل، ولكنه أحسّ بالفخر فى القدرة الفائقة لتلميذه فى فهم التوراة.

كانت علاقته بجمليئيل وهو فى أوائل العشرينيات من عمره عندما تم اختياره رئيسًا للمحكمة الدينية، حيث كان يوشع فى سن الخامسة والأربعين نائبًا للرئيس، وهو إعلان مهم عن احترام شخصية الزعامة القومية فى ذلك العمر. واسم المحكمة الدينية الذى لقبت به هو الـ سنهدرين، التى أعادت تكوين نفسها فى يَبْنِه، وبعد حصار أورشليم وتدمير الهيكل: استمر التشريع باعتبار أن أورشليم سنهدرين تم استكمالها

وحصلت تدريجيًا على الاعتراف باليهودية ككل. والمجتمع الأبوى Patriarchy كان مجلس الرئاسة لهذه الهيئة التى شغلها أحفاد آل هليل مع استثناءين، يوحنان بين زكّاى وإليعيزر بن عزراياه.

أكد جمليئيل على ضرورة الوحدة، إذ بدا أن اليهود عاجزون عن تحقيق الاتحاد حول ائتلافهم، وكان مصرًا على فرضه عليهم بكل وسيلة وتحت تصرفه. لكنه كان أقل خبرة من زملائه، فالبعض منهم كان أكبر منه سنًا، ربما أدى ذلك إلى إحساسه بالغطرسة العصبية ومواقفه الأوتوقراطية ومعاملته التى تفتقر إلى اللباقة مع زملائه خصوصًا يوشع، التى أعلِن عنها صراحة فى التلمود، حيث لم تبذل أى محاولة لتبرير أى من تصرفاته الجائرة. ومع ذلك يجب أن نذكّر بأن الظروف البائسة كانت للذين يدعوهم جمليئيل لتوجيههم. فلا يمكن أن تقوم أى سلطة يهودية بإصدار أوامر فاعلة أو نواهٍ فى فلسطين. كانت المحكمة الدينية تتمنى أن تصبح سلطة مركزية قومية لكنها انقسمت على نفسها. فلم يكن النضال فقط بين من يقبل الشريعة غير المدونة من الفريسيين وأولئك الذين يرفضونها، ولكن أيضًا كان بين أتباع مدرسة هليل ومدرسة شمّاى الذين هددوا بتقسيم التوراة إلى توراتين وبالتالى ينقسم الناس إلى فريقين. كما كان يوشع يسعى أيضًا للوحدة فى إسرائيل، ولكنه لم يؤمن بالنظام الصارم الذى اتبعه جمليئيل بأنه قادر على تحقيقها.

فجمليئيل باعتباره رجلًا أرستوقراطيًا ثريًا لا بد أنه أحسّ بعدم الارتياح فى سلطة يوشع، ربما لإحساس الأخير بالاستقلال فى التفكير الراسخ فى الموقف العام للمعارضة. وربما كانت الصدامات بين الاثنين تحدث دائمًا، ولكنها كانت فى صالح يوشع. لم يكن من بين الحوادث الثلاث الخطيرة، كما سجلت فى التلمود، وتوجت بخلعه عن عرش البطريركية، وأدت به إلى إصلاحات وتغييرات بعيدة المدى فى بينه، لم تكن من سعى يوشع، علاوة على ذلك فقد كان هو الخاسر فيها جمعًا.

فالحادث الأول اهتم بالمناظرة حول «ضبط (ميلاد) القمر الجديد»، وهذا أهم امتياز يخص رجال السنهدرين الذين كان يفترض أنهم فوضوا سلطاتهم إلى البطريرك. ويعتمد

تحديد العطلات على تحديد القمر الجديد والمسألة هنا لها أهمية خاصة فى شهرى تشرى، ونيسان Tishri and Nisan، حيث تحلّ معظم الأعياد المهمة. وقد حضر شاهدان ذات مرة عشية تشرى، أمام جمليئيل وشهدا بأنهما رأيا القمر الجديد. ويقبل جمليئيل شهادتهم، لكن شيخًا كبيرًا من أعضاء المجلس، وذا نفوذ ـ دوسا بين هوركيناس ـ لم يقبل شهادتهما. ووفقًا لحساباته فإن القمر لا يمكن رؤيته، وأعلن بأن الشهود قد حنثوا فى اليمين. أما يوشع وهو فلكى بذاته، فقد اتفق معه كما فعل عقيبا، لكن جمليئيل لم يفسح المجال. وباعتباره نائبًا لرئيس المحكمة الدينية، فإن يوشع نفسه كان مؤهلًا لتحديد التقويم (عديوت ٧: ٧)، لكن جمليئيل قرر أن يقدم نموذجًا من نفسه ليتجرأ على تحدى قراره. وقد أمر يوشع بأن يظهر فى المحكمة بملابس العمل بعصا ومحفظة فى اليوم الذى سيكون يوم الغفران Yom Kippur وفقًا لحساباته.

أصدر جمليئيل أمره إلى يوشع عن طريق عقيبا، لكن يوشع كان مستاء جدًا من تلقيه، حتى إنه صاح قائلًا: « أهون علىّ أن أرقد مريضًا سنة على أن أتحمل هذا !»، وقد واساه عقيبا لكنه نصحه بالإذعان. وذهب يوشع إلى دوسا لكنه قال أيضًا بأن جمليئيل، باعتباره رئيسًا للسنهدرين يجب أن يكون مطاعًا. ولهذا فى اليوم الذى اعتبره كيوم الغفران ارتدى يوشع ملابس كما أُمر، وأخذ عصاه معه وألقى حافظته على كتفه وحضر أمام جمليئيل. وحين دخل وقف جمليئيل وقبله وقال له: «مرحبًا سيدى وتلميذى! فأنت سيدى فى الحكمة ولكن تلميذى من أجل طاعة مذكرة الحضور. سعيد ذلك الجيل عندما يستمع الكبير إلى الصغير!»، ورغم أن ذلك يهدئ أولئك الذين استاءوا من غضب ضمير يوشع، فقد خلفت الحادثة انطباعًا مؤلمًا، ومحبو يوشع فى السنهدرين ازدادوا إصرارًا على تجنب أى محاولة أخرى لإضعاف كرامته.

والحادثة الثانية هى «ميلاد أول حيوانٍ مشوه». وقد رفض يوشع عددًا من التشريعات التى وافق عليها جمليئيل، وعلى الرغم من ذلك فقد امتنع عن المعارضة العلنية عند إجراء التصويت، كما أعلن آراءه لزملائه بشكل خاص. وبهذا يبدو جمليئيل منتهكًا للنظام. فكثير من اليهود فى هذه المرة لم يدفعوا العشور فقط إلى الكهنة ولكنهم

أيضًا سلموها لأولئك لميلاد أول حيواناتهم التى حدثت قبل هدم الهيكل، والتى قدمت أضحية على المذبح. وماذا يمكن أن يحدث مع الغنم أو الماعز التى لا يمكن إرسالها مع الشعائر الصحيحة؟، توافق الشريعة السماح باصطحابها فى الرعى مع أسراب الكاهن، ولكن لا يجوز للكاهن أن يدعى أو أن يستخدمها لأهدافه الخاصة ما لم يميز العيب الذى جعله غير مناسب للأضحية. ولكن هل يمكن للكاهن أن يثق فى حال كهذه؟، ألا يمكن أن يصاب هو بالعيب الموجود فى الحيوان وبالتالى يدرك ذلك دون أى تأخير وبدلًا من تركه يرعى لسنوات وعلى نفقته ؟، قرر يوشع أن الكاهن إن كان فريسيًا فشرفه ليس محل شك. وتم إبطاله وقررت المحكمة أن كل كاهن سواء أكان فريسيًا أم لا، إن كان حيوانه يعانى من عيب فيجب أن يستريح بموجب الاشتباه حتى يثبت بأن أصله طبيعى.

أسَرّ الحاخام صادوق Zadok، الذى كان كاهنًا، بشكل خاص، إلى يوشع بأن واحدًا من بكور الحيوانات التى كانت ترعى فى حقله قطعت شفتاه أثناء الرعى. فتساءل: «هل أنا فى دائرة الاشتباه ؟». ولأن صادوق كان زميلًا للفريسيين ورجلًا محترمًا شريفًا، أجاب يوشع: «لا أستطيع أن أشك فيك». ولكن حين أحيلت المسألة إلى جمليئيل، قال الأخير إن مسألة التشريع المتعلق بهذا الأمر لا فرق فيها بين صادوق وعامة الناس.

وكلما تعمقت دراسة الحال ازدادت احتمالية ظهور أن الحاخام صادوق كان يتصرف بشكل استفزازى. فإنْ كانت التشريعات قد قررها تصويت الأغلبية، فلماذا يسأل يوشع بشكل خاص عن رأيه ؟، حتى لو أراد فعلًا رأى يوشع، فلماذا يفصح عنه إذن ؟، فحينما افتتحت المحكمة الجلسة التالية العلنية تساءل جمليئيل: «هل يوجد أحد هنا يتحدى الحقيقة التى قبلتها الشريعة عن ميلاد أول حيوان معيب ؟»، لم يجد يوشع بدًا من أن يعترف بأنه أمر غير قابل للطعن. فلم يتوقع أن وعده الخاص لصادوق «لا أستطيع أن أشك فيك» يتعلق بشىء سوف يأتى أمام المحكمة. لكن جمليئيل استدعى صادوق للشهادة بأن يوشع عبر عن رأيه بشكل مخالف للتشريع. ولم يرض عن هذه

المهانة واستدعى يوشع ليبقى واقفًا فى مكانه حتى نهاية الجلسة. وقد بلغ المزاج السائد فى الجلسة إلى نقطة الغليان. والحادثة الثالثة جعلت معارضة جمليئيل فى الصدارة.

فى عصر جمليئيل تم تدوين آخر صيغة من الـ شمونه عِشريه Sh'moneh Esreh عميداه (الثمانية عشر دعاء) وجعل تكرارها إجباريًا ثلاث مرات فى اليوم. فقد فكر يوشع كيف أن نفرًا من غير المتعلمين قادرون على حفظ هذه الأدعية المعقدة عن ظهر قلب أو قضاء وقت طويل فى ترديدها فى الصلاة بالنهار، وتنضيد أدعية مختصرة من الثمانية عشر دعاء، التى قام بتدوينها مار صموئيل Mar Samuel. فهذه حادثة غير مستفزة، لكن آراء يوشع الواضحة حول صلاة/ دعاء المساء Ma'arib أدت إلى التصادم الثالث مع جمليئيل. وتبدو أنها كانت البداية، وربما عن غير قصد، الدعوى الثالثة. فرض جمليئيل صلاة المساء وقبلتها المحكمة الدينية على الرغم من معارضة يوشع الذى اعتقد بأنها أدعية اختيارية. وبعد اتخاذ القرار مباشرة، توجه أحد العلماء الشباب ويدعى شمعون بن يوحاى Shimeon ben Yohai بالسؤال ليوشع، إن كانت تلك الأدعية إختيارية وأجابه بالتأكيد. وقد طرق الموضوع آذان جمليئيل الذى اعتبره إهانة لسلطته. وقال لشمعون: «انتظر ولاحظ ما سيحدث حينما يصل Baale Tresin (المدرعان) إلى بيت المدراش Beth Ha- Midrah (مدرسة دينية)»، ثم أعدّ شخصًا ليسأل، وما إن تم افتتاح الجلسة حتى طرح السؤال «هل كانت صلاة المساء إجبارية أم اختيارية ؟»، ثم أجاب جمليئيل بنفسه قائلًا: «إنها صلاة إجبارية». ثم التفت إلى المجلس وسأل: «هل يختلف أى شخص على الحكم ؟»، «فعلم يوشع أن التحدى كان موجهًا إليه فأجاب قائلًا: «لا».

وهذا يناقض بوضوح رأيه الخاص. (والتفسير المنطقى الوحيد فى تبرّئه من رأيه الخاص؛ هو أنه لم يكن يرغب فى أن يفسّد مصالح الوحدة القومية)، وقد عرف جمليئيل سخطه من كلمته المختصرة «لا»: من خلال الضغط عليه: «ألم تبلغنى كما قيل بأن تلك الصلاة يجب أن تكون اختيارية ؟ انهض يا يوشع واسمح لرجل معين بأن يشهد ضدك!»، وقف رابى يوشع وقال: «لو كنت على قيد الحياة بينما الشهود موتى فإن

الأحياء يتناقضون مع الموتى. ولكن أما وكلانا على قيد الحياة فكيف يتناقض الأحياء مع الأحياء؟».

لكن لم يأذن جمليئيل ليوشع بالجلوس وتركه واقفًا وهو يبدأ فى شرح فقرة فى التوراة غير المتصلة بالصلاة وتفسيرها. وفى النهاية حقق كل منهما عكس ما كان يريده: فجمليئيل، بدلًا من تقوية سلطته فقد ضاعت منه، ويوشع الذى قبل الإذلال على أمل الوحدة، أثار الانقسام. وحينما رأى المجلس يوشع واقفًا أمامهم وكأنه تلميذ يعاقب، فى حين يتابع جمليئيل شرحه المعتاد، بدأ جميع الحاضرين فى الصياح... «إلى أى مدى تستمر فى إهانته ؟» (براخوت ٢٧ ب)، وتذكير جمليئيل بالحالات الأخرى التى كانت سبله الاستعلائية أحدثت استياء فى المجلس فصاحوا قائلين: «من ذا الذى يتجنب أن يكون ضحية لنواياك الخبيثة؟ (أورشليمى، تعنيت ٦ : ١). وفى اليوم نفسه عزلوا جمليئيل عن رئاسته.

ولم يرتفع صوت فى الدفاع عنه. وترك كرسى المجد وأخذ مكانه دون كلمة بين الأعضاء العاديين؛ مدركًا أنه تجاوز العلامة، وتصرف بشىء من النبل الراقى، وبدلًا من التجهم شارك فى النقاشات التالية ولم يحاول الاعتراض على أى شىء جديد، بسبب الظروف «الثورية» فى المحكمة، التى استمرت حتى ساد الوئام مع يوشع.

كان من الصعب العثور على من يخلف جمليئيل. فعلى الرغم من أن يوشع كان أكبر سنًا وأكثر علمًا فلم يتم إقراره – ربما لأنه كان سببًا فى الثورة ولم يرغب أحد فى إذلال جمليئيل بينما حاول هو إذلال يوشع. إضافة إلى أن يوشع كان فقيرًا، والتلمود بسنده التاريخى القوى، يفسر لماذا أن الثرى هو المطلوب دائمًا ليكون رئيسًا، كما أنه لم ينحدر من عائلة بارزة. والمرشح التالى الجدير بذلك كان رابى عقيبا، ولكنه كان أيضًا فقيرًا كما كان ينحدر من أسرة أدنى من أسرة يوشع، فكان واحدًا من العوام فى صدر شبابه وينحدر من أسرة مرتدة عن دينها. ومع ذلك فقد عبر عقيبا عن خيبة أمله الشديدة عند تخطيه لصالح شاب مساو لجمليئيل، وتحديدًا إليعيزر بن عزرياه الذى ذكر أحد المصادر أن

عمره فى ذلك الوقت كان ثمانية عشر عامًا، وفى مصدر آخر أنه لا يزيد على ست عشرة سنة. فلم يفلح لعضوية المحكمة لأن تعيينه فى عضويتها وصل لرقم غير مألوف من ٧٢ بدلًا من ٧١. وتذمر عقيبا قائلًا: «بأن ليس هو (إليعيزار) الذى يعرف أكثر منى ولكنه ينحدر من أسرة بارزة: «سعداء أولئك الذين خلق أسلافهم المزايا والسعادة وأولئك الذين لديهم مشجب يعلقون عليه أنفسهم !» (أورشليمى، براخوت ٤: ١).

فى يوم عزل جمليئيل ألغيت كل القيود التى كانت تكبل فقهاء المحكمة الذين لم يتوافقوا مع المعايير التى حددها. فحينما فتحت أبوابها ثانية تجمع مئات العلماء فيها. ويشير التلمود بلباقة إلى أنهم استبعدوا بطريق الخطأ، وليس باعتبارهم كما ظن جمليئيل «حواريين مؤهلين». وفى الوقت نفسه كان استدعاء يوشع لوقف طرد عمون Ammon ومواب Moab قد قُبل.

لا بد أن جمليئيل أدرك أنه قلل من شأن يوشع بين الناس، والإحساس، دون شك، خطأ، فقرر أن يطلب العفو. وعند وصوله إلى بيت يوشع ، كان مندهشًا أن يجد كوخًا بائسًا يغطيه السواد. فتلعثم قائلًا: «من جدران منزلك يبدو أنك حداد». فقال يوشع: «إنه من المؤسف أنك استغرقت وقتًا طويلًا لتكتشف ذلك. فالويل للجيل الذى تقوده، جهلاء من أوضاع صعبة يعيش فيها العلماء وبالصعوبة تتلاقى غاياتهم». فقال جمليئيل: «لقد استهنت بك، سامحنى».وحينما لم يرد يوشع قال جمليئيل: «سامحنى لأجل أبى»، وفى ذلك الحين قبل يوشع اعتذاره.

وعندما عُرف أمر تصالحهم بدأت حركة إعادة تعيين جمليئيل رئيسًا. رغم أن عقيبا قاد معارضة نشطة، فقد أمر بإغلاق الأكاديمية لمنع أتباع جمليئيل من الدخول «وأحدث فوضى بين الحاخامات». وعلى الرغم من ذلك قال يوشع: «اسمح لمن اعتاد على ارتداء حُلَّة (المنصب) أن يرتديها»، واحتج عليه عقيبا قائلًا: «هل نقوم بذلك لأى سبب آخر أكثر من الدفاع عن شرفك ؟»، ولكن يوشع حثه على أن يغير من موقفه، واستعاد جمليئيل الرئاسة.

ولكن على الرغم من انتصاره الواضح أصبح يوشع أكثر ارتباكًا. وتمت إعادة جمليئيل لكن السبيل الوحيد لإزالة الشاب إليعيزار بن عزارياه دون أن يؤذيه كان من خلال تعيينه نائبًا لرئيس السنهدرين فى مكان يوشع. ربما كان ذلك فى ما بعد وليس من البداية فى حين أن الأخير تم نقله إلى بقيعين Peki'n المدينة الصغيرة بين يبنه واللد.

كان يوشع فى الثمانين من العمر تقريبًا وقت انضمام هادريان وهو الإمبراطور الثالث عشر الذى كانت يهودا تابعة له فى حياة يوشع. وظفر تراجان بسمعة الحاكم الدموى المنتقم، وبدأ هادريان كرجل سلام واستسلم دون مقاومة لما تركته غزوات تراجان: فى أرمينيا، وبلاد ما بين النهرين Mesopotamia وآشور، وفارس. وأصبح رحالة شهيرًا، ومحاورًا بارعًا، ومتعدد الثقافة، وملكًا فيلسوفًا يهتم برفاهية رعيته، ومنحهم الحرية حينما اضطر لذلك - وقد ورَّثه تراجان كثيرًا من البلاد المضطربة التى من الصعب على الإمبراطورية أن يجعلها تحتفظ بهدوئها.

وظلت الحال المالية الرومانية فى وضع مضطرب إن لم تكن فى وضع بائس. فالحرب الفارسية وعصيان اليهود ضد تراجان دمر المناطق الغنية على حساب الثروة الرومانية التى كانت تدعمها بشكل واسع ضرائب الأقاليم، والحاجة للتهدئة فرضت نفسها على هادريان، وكان راغبًا فى تقديم تنازلات كبيرة لتحقيق تلك الغاية. وقام يوشع بقيادة المفاوضات معه. وتمنى أن يلبى طلبين عاجلين بشكل فورى: طرد لوسيوس كويتوس Lucius Quietus، ثم مندوب يهودا والتصريح بإعادة بناء الهيكل. أذعن هادريان للطلب الأول باعتقال كويتوس Quietus، الذى كان يعد منافسًا محتملًا. واليهود، الذين يجهلون بكل الاحتمالات السبب الحقيقى، خلصوا إلى أن هادريان أزاح المضطهد اللدود كسبًا لرضاهم وعبروا عن راحتهم الكبيرة.

لم يكن من الصعب على يوشع، باعتباره رجلًا مسالمًا شهيرًا، أن يحظى بثقة هادريان ويقنعه بأن يوافق على الالتماس الثانى، الذى بعد كل المطلوب لا يعد ابتكارًا سياسيًا. فهناك أسباب عدة للاعتقاد بأن يوشع الذى حصل على وعد سابق من تراجان بالموافقة

على بناء الهيكل، والتراجع عن كل ما كان سببًا فى الثورة اليهودية الأخيرة. وهذا هو الوعد الثانى الذى اتخذ بجدية أظهر النشاط المحموم للجاليات اليهودية. والقصة (التى رواها الأب المسيحى أبيفانوس Epiphanius) وهى أن هادريان عيّن أكويلا حاكمًا جديدًا للقدس، وهذا معناه ـ لو كان حقيقة ـ إشارة مصالحة من جانب الإمبراطور.

عارض جيران إسرائيل، فى عصر عزرا، إعادة بناء الهيكل، وكان يجب أيضًا أن يعارضه المسيحيون أتباع بولس (نسبة إلى بولس الترسوسى). وقدم المِدْراش الحكاية التالية التى تبدو أنها ترصد حدثين، ولكن قد تكون إشارة لمكانة يوشع بعد إلغاء الوعد الثانى (برشيت ربّا LXIV.7).

فى أيام رابى يوشع بن حنانياه أمرت المملكة الشريرة بضرورة إعادة بناء بيت المقدس. وعليه فقد أقام بابوس Pappus ولوليانوس Lullianus بتبادل الأماكن (الجداول) من أكّو/ عكّو Acco إلى أنطاكية حتى يزودوا الـعوليم Olim (المهاجرين/ اليهود القادمين من بلاد أجنبية) باحتياجاتهم من الذهب والفضة وما شابه. ثم جاء الكوثيون Kutheans (السامريون) وقالوا: «ليكن معلومًا للإمبراطور بأنه عند إعادة بناء المدينة وإقامة أسوارها فلن يدفعوا رسومًا، أو جزية، أو ضرائب». ثم قال الإمبراطور: «فماذا نفعل ؟ لقد أصدرت الأمر (الوعد) «أخبروهم» بأنهم قد نصحوا ببناء الهيكل فى مكان آخر أو من خلال زيادة مساحته بمقدار خمسة أذرع أو نقصه، ثم ينسحبون بأنفسهم». وقد اجتمع الناس فى وادى بيت ريمون Beth Rimmon وحينما وصلت الرسائل المدونة بهذا المعنى انفجروا فى البكاء وتمنوا لو أنهم ثاروا. ثم قال (أولئك المسئولون): «فليأت الحكماء لتهدئة الناس. واسمح ليوشع بن حنانياه بالظهور باعتباره عالمًا بالشريعة»، وحينما جاء رابى يوشع بن حنانياه وقال: «أسد أهلك فريسته ولكن عظمة توقفت فى حلقه»، ورصد جائزة لمن يستطيع أن يزيل العظمة. فجاء طائر مصرى طويل المنقار وأزال العظمة. وحينما طلب الطائر الجائزة الموعودة قال الأسد: «إنه يكفيه جائزة أن يتفاخر بأنه وضع رأسه فى فم الأسد ولم يصبه أى أذى. إذن يكفينا أن نتفاخر بأننا نواجه هذا الشعب وقد هربنا بسلام».

عاش يوشع فى أوقات الحروب وشائعات الحروب، وشهد الجدب التدريجى للأرض، ورأى كيف يصبح العوام من الناس، بعد كل حرب ونضال، أكثر وحشية وبؤسًا وشعورًا بالسخط والغضب أكثر من ذى قبل. وما يزال الزيلوت (المتعصبون) يؤمنون بأن الحرب قد تعيد قوتهم السياسية وتسمح لهم بإعادة بناء الهيكل. وكان يوشع مقتنعًا تمامًا بأنه لا يوجد أى جهد إنسانى يمكن أن يستعيد السيادة الوطنية إلا بالله وحده، ويده لا يمكن أن تجبر على ذلك. وتحدث مع السلطات بهذا التأثير. ولم يظهر زملاؤه كمعارضين له، وفى وادى بيت ريمون نجح فى تجنب الثورة المفتوحة التى كانت من ناحية حقيقة تفتقر إلى السلاح بين اليهود.

وبعيدًا عن الندم على الوعد المخلوف، قرر هادريان بالتالى: أن الدين اليهودى الوحيد الذى يعترف بربه باعتباره سيدًا وملكًا وموجودًا فى ما وراء حدود فلسطين، فإنه يشكل تهديدًا للإمبراطورية. وأقنعه سجل العناد اليهودى تجاه روما منذ بومبى بأن الوسيلة الوحيدة للتغلب عليه هو تدمير الدين اليهودى. فلا يوجد تفسير آخر لهذا الحظر على الشعائر اليهودية، وخصوصًا على الختان الذى كان مثل خطته لإقامة معبد وثنى فى أورشليم وربما سبق ثورة بار كوخبا. إذ إن قسوة هادريان تجاه اليهود تزايدت جدًّا من خلال الكبرياء الجريح؛ فأينما سافر كان يُستقبل ويُعبد مثل إله، فأولئك الناس وحدهم لم يقدموا له أى أضاحى.

فى عام ١٣٠م قطع هادريان رحلته نحو الساحل السورى من أنطاكية إلى مصر ليزور أورشليم. ومرت ستون سنة منذ أن تعرضت المدينة للسلب على يد تيتوس؛ لكنه رأى أن اليهود ما زالوا متعلقين بأطلال ما كان يعتبر رمزًا لأمتهم. فقرر إلغاء الديانة اليهودية، وذلك من خلال مسح كل إشارة للفخامة السابقة لأورشليم واستبدال الهيكل ببناء صرح يتم إهداؤه إلى كابتولين جوبيتر Jupiter (إله السماء والبرق عند الرومان) ولمجده المقدس. وعدّ الزيلوت ذلك تحديًا مباشرًا واستعدوا للمقاومة، والوعى

باستحالة أى قتال مسلح ضد الرومان فقد نصح يوشع الشعب بالخضوع. لكنه وقف وحيدًا الآن. ومن ثم فإن عقيبا وهو العضو الراسخ القوى فى حزب السلام فاز أخيرًا بفضل الزيلوت. كان يوشع قد تخطى سن التسعين حينما عرض محاولته الأخيرة ليقنع هادريان بالعدول عن ذلك ثم الاستقرار فى الإسكندرية، أى العدول عن خطته فى أن يجعل القدس مدينة وثنية. فذهب وحده إلى مصر، وهى المرة المخلصة التى عدّها عقيبا محاولة عقيمة وظل قابعًا فى البيت.

وكان لصدى مناقشات هادريان فى لقائه الأخير مع يوشع اعتراف بالفقرة فى المِدْرَاش. فقد سجل عليه أنه قال ليوشع: «ما أعظم الخراف التى تقف بين سبعين ذئبًا» (إستير ربّا ١٠ : ١١). وبلا شك أنه قال ذلك على سبيل السخرية؛ فقد كان هادريان يشير إلى عدم جدوى محاولة اليهود فى أن يكونوا مختلفين عن بقية العالم. فقد كان هادريان يقصد بـ «سبعين ذئبًا» أنهم شعوب العالم الأخرى المذكورة فى سفر التكوين التى لم يكن هادريان مطلعًا عليها، ولكن لا يوجد أى سبب للاعتقاد بأنه لم يبد ملاحظة مماثلة باللغة اليونانية. فالمدراش يعطى ردًّا ليوشع: «العظيم هو ذلك الراعى الذى أنقذ غنمه وسحق الذئاب كما هو مكتوب، وكل آلة كورت ضدك لا تنجح» (إشعيا ٥٤ : ١٧).

وتركزت جهود يوشع فى جعل هادريان يظهر أهمية لمشاعر المجتمع الغاضب ومع ذلك فقد كان مصيرها الفشل. ومات بعد ذلك بفترة وجيزة. وموت الصدِّيق Tsaddik (الواحد) يعنى فى التراث اليهودى، إشارة للكوارث التالية. وفى هذه الحال استمروا فى بقائهم لنحو ألف وثمانمائة سنة.

صاح الحكماء على فراش موت يوشع: «كيف سندافع عن أنفسنا ضد الكفار؟» (توسفتا، سوطاه ١٥ : ٣). وكان رد يوشع جافًّا؛ فاقتبس من سفر إرميا ٤٩ : ٧ ما يلى: «إذا ضاعت المشورة الصادقة من الأبناء (أبناء الله)، فلن تجدى حكمة الآخرين». وبمعنى آخر فإن اليهود لم يكونوا على قدر كبير من الحكمة فى الامتناع عن ممارسة

العنف، كما لم يكن الرومان بارعين فى هدم دينهم. ولكنه كان يفكر أيضًا فى المسيحيين. ربما كان يؤمن بأن مسيحية بولس، التى انتشرت على نطاق واسع تفتقر لقوة التغلب على اليهودية، حتى إن الحياة الروحية فى فلسطين قد تدهورت كثيرًا منذ أيام هِلِّيل.

ونهض اليهود بعد وفاة يوشع، وأقرّ عقيبا بـ بر كوخبا كمسيح رغم اعتراضات كثير من الحكماء. فقد قال زميله يوحانان بن تورا Johanan ben Tora: «عقيبا، حشائش سوف تنمو على خديك قبل أن يأتى ابن داود» (أورشليمى، تعنيت ٤ : ٤).

ورغم بداية النجاح الباهر، فقد انتهت الثورة بخراب مطبق. وتعليقات التلمود باختصار: «طوال سبع سنين كان الوثنيون يُسمِّدون مزارع الكروم بدماء إسرائيل».

استمرار العادات المحظورة فى فلسطين

لويس فينكلشتاين

من المبادئ الأساسية فى التشريع اليهودى أنه حينما يحدث اختلاف بين مدرستى شَمَّاى، وهِلِّيل، يتم اتباع رأى مدرسة هِلِّيل دائمًا. ويقول التلمود فى تناقض واضح «كلا الرأيين هما كلام الرب الحى»، لكن يتم اتخاذ القرار وفقًا لرأى مدرسة هِلِّيل[١]. والقاعدة القديمة أن «من يفضل اتِّباع رأى مدرسة شَمَّاى Bet Shammai فليفعل ذلك، ومن يفضل اتباع رأى مدرسة هلِّيل Bet Hillel فليفعل أيضًا»، هذه القاعدة تم تركها جانبًا. وكان القرار الحقيقى يسبقه دائمًا المبدأ التالى: «القرار هو ما يتفق مع رأى مدرسة هليل»[٢]، ولذلك كان التفسير الهِلِّيلى للقانون يوافق تمامًا على أن العلّامة الشهير راب Rab ينفى أن أتباع شَمَّاى Shammaites قد اتبعوا فى يوم من الأيام آراءهم الخاصة[٣]. ومن المذكور عمومًا أن صوت السماء قد انحاز لصالح أتباع مدرسة هلِّيل[٤].

وعلى الرغم من هذا التمييز الأكاديمى والفقهى لآراء أتباع مدرسة هلِّيل، فإن بعض تصرفات أتباع مدرسة شَمَّاى لاحظتها قطاعات عريضة من الناس، حيث تذكر المِشْنَا نفسها أن رابى طرفون لم يستطع التغلب على عادته فى الصبا، التى تطورت إلى عادة منزلية لأتباع شمَّاى، وهى أن يرقد على الأرض لكى يقرأ الـ شماع Shema فى المساء،

وأنه مارس هذه العادة حتى حينما سببت له المتاعب[٥]. العادة نفسها كان يمارسها رابى إليعيزار بن عزارياه الذى كان يعدّ بالتأكيد عضوًا فى طائفة هليل[٦].

حتى بعد تمرد بار كوخبا، وملاحقة هادريان لهم، حينما تم قمع البقية الباقية من أتباع شمّاى، ظل هناك كثير من الطقوس اليومية بعد انتهاء زمن أتباع شمّاى، هذه العادات التى اعتادوا عليها منذ طفولتهم. وتم إخبارنا أن أتباع رابى يهودا بن إللاى R. Judah ben Illai رفضوا أن يقتدوا به وأن يرتدُوا شراشيب فى ثيابهم القماشية، لأن أتباع شمّاى منعوا ذلك[٧]. وبالنسبة إلى رابى يهودا البطريرك، وهو مؤلف المِشْنَا، يبدو أنه وافق على رأى أتباع شماى بخصوص مريدى رابى يهودا بن إللاى[٨]، وتم قبول تفسيراته القانونية فى القوانين المتأخرة[٩].

وبالنسبة إلى عدد الجُدُل التى يجب أن تكون فى الأهداب، كان هناك جَدَل آخر بين كل من أتباع شماى وأتباع هليل، حيث يريد أتباع شماى أربعة جُدُل بينما يريد أتباع هليل ثلاثة جُدُل فقط[١٠].

وفى كلا الفقرتين من سِفْرى حيث تم ذكر الجَدَل، يتم إخبارنا صراحة فى هذا المثال: أن القرار يتم اتخاذه وفقًا لرأىَ أتباع شماى، وقد تبنى كل من الـ توسافوت Tosafot[١١]، والـ مايمونيدس Maimonides[١٢] هذا الرأى».

وبالطبع ليست هذه مصادفة، أن رأى أتباع شماى قد تم قبوله على وجه الخصوص فى ما يتعلق بقانون الأهداب. وكان اليهودى يقوم بارتداء الأهداب منذ طفولته، وكان يميل إلى الالتزام طوال حياته بهذه العادة، على النحو الذى يغرس فيه هذه العادة منذ نعومة أظفاره. وبغض النظر عما تقرره الأكاديمية، فإن الناس سوف يستمرون فى صنع الأهداب لأنفسهم ولأطفالهم على النهج نفسه الذى التزم به آباؤهم، نظرًا لأن قطاعًا كبيرًا من اليهود الفلسطينين كانوا من أتباع شمّاى، فقد تم التزام رأى هذه الطائفة فى هذا المثال[١٣].

ومع ذلك، فإنه من المهم، أن رأى أتباع شماى قد تم الإصرار عليه، ليس فقط فى هذه الأمثلة القليلة، التى تم فيها قبول هذا الرأى، كرأى صائب خلال الأجيال القليلة التى

تلت الجدليات التى انتهت بين المدرستين، وإنما أيضًا فى الحالات التى رفض فيها العلماء المتأخرون هذا الرأى. وقد تم سرد الاختلافات فى الممارسة بين اليهود البابليين واليهود الفلسطينيين، وذلك فى عمل جاءونى gaonic [١٤] المنشأ (ربما يكون فى القرن السابع)، ومن خلال هذه الاختلافات يمكننا أن نصل إلى الحقيقة القائلة إن اليهود الفلسطينيين استمروا فى اتباع قواعد مدرسة شَمَّاى المحظورة، التى رفضها اليهود البابليون، الذين اتبعوا مبادئ التلمود بدلًا من ذلك.

أول هذه الاختلافات تتعلق بقراءة الـ (شِمَاع)، والمؤلف الجاءونى يخبرنا أن «البابليين يجلسون أثناء قراءة الشماع، بينما يقف الفلسطينيون أثناء القراءة»[١٥]. ومن الواضح أن هذا التعارض له أساس فى الجدال القديم بين كل من مدرسة هليل ومدرسة شماى. «تقول مدرسة شماى إنه فى المساء يجب على كل واحد أن يضطجع لكى يقرأ الشماع، وفى الصباح يقف»، وتقول مدرسة هليل «يمكن لأى واحد أن يقرأ الشماع كما يشاء»[١٦].

تحدث صموئيل Samuel ـ دون شك ـ فى بداية القرن الثالث الميلادى، عن إحدى العادات التى شاهدها فى شبابه بين اللاجئين من فلسطين، وتؤكد هذه العادة على أنه «يجب قراءة الشماع وقوفًا». ويرفض (التلمود) الأورشليمى، مع ذلك، التفسير الحرفى لهذه العبارة و يعلق «لا يعنى هذا أنه حينما يكون أحد الأشخاص جالسًا، فإنه يجب أن يقف، لكن إذا كان أحدهم يمشى فإنه يجب أن يتوقف»[١٧]، ومع ذلك فإن تفسير التلمود الأورشليمى قد تم فرضه غصبًا، ومن المحتمل أن صموئيل كان يعنى أنه يجب قراءة الشماع وقوفًا. وينسب التلمود البابلى إلى رابى يهودا أحد أتباع صموئيل، الرأى القائل إن أول ثلاث آيات من الشماع يجب قراءتها وقوفًا[١٨]. ويصر راشى هنا أيضًا على أن كلمة «يقف» لا تعنى الوقوف وإنما التوقف. لكن من المستحيل قبول هذا التفسير. ويقال إن رابى يوحنان، الذى عاش فى فلسطين، إنه طلب أن تتم قراءة المقطع الأول بأكمله (التثنية ٦: ٤ – ٩) وقوفًا.

وتشير الجدليات إلى الاختلاف فى العادات التى حاول الفقهاء المتأخرون أن يبرروها دون قبول آراء أتباع شمّاى. فى الواقع يمكن أن يكون هناك شك قليل، أن عادة الوقوف لقراءة شماع الصباح هى من بقايا الممارسات التى مارسها أتباع شماى، وحتى بعد أن نجح أتباع هليل فى كفّ الناس عن عادة الاضطجاع أثناء قراءة الشماع مساء، فإن كثيرًا منهم استمر فى قراءة الشماع وقوفًا فى الصباح.

وميل الفلسطينيين إلى ممارسات أتباع شماى قد ظهر بشكل أكثر وضوحًا فى اختلاف آخر بين الممارسات الفلسطينية والبابلية المذكورة فى الكتاب: «سمح البابليون لأرملة مات طفلها كى تتزوج خلال أربعة وعشرين شهرًا بعد ميلاد طفلها، أما الفلسطينيون فقد منعوا ذلك»[١٩].

وتأسست العادة الفلسطينية على قاعدة أتباع شمّاى، التى تلزم المرأة أن ترضع طفلها لمدة أربعة وعشرين شهرًا[٢٠]. هذا الرأى تبناه أيضًا رابى مئير الذى حرم ـ بناء على هذا الرأى ـ أن تخطب الأرملة أو تتزوج إلا بعد مرور أربعة وعشرين شهرًا من ميلاد طفلها[٢١]. وسبب هذا التحريم أن يتم السماح للمرأة أن تتزوج مرة أخرى إذا مات طفلها، بينما يمنعها من فعل ذلك فى حياة طفلها، وهو ما قد يدفع المرأة القانطة إلى قتل طفلها.

يصر أتباع هلّيل على أن ثمانية عشر شهرًا هى فترة كافية لإرضاع الطفل، وقد تبنى رابى يهودا هذا الرأى. ويبدو أن البابليين رفضوا كلا الرأيين ومنعوا المرأة من الزواج مرة أخرى إذا ما مات طفلها. لكن كما يبدو، فإن التزام الفلسطينيين بالقاعدة التى تقول إن الطفل يجب إرضاعه لمدة أربعة وعشرين شهرًا، يثبت التزامهم بالتفسير القانونى لأتباع شماى بدلًا من تفسير أتباع هلّيل.

وأخيرًا هناك فقرة فى هذا الكتاب تقول:

«لقد أعفى البابليون رجلًا من الالتزام بطقوس الحداد، إذا كان قد التزم بها ولو لساعة واحدة قبل العيد، وقد اشترط الفلسطينيون أن يلتزم بالحداد لمدة ثلاثة أيام على الأقل قبل العيد»[٢٢]. ووفقًا لرابى إليعيزر بن شمعون R. Eleazar b. Simeon كان

هذا محل نزاع بين أتباع شمّاى وأتباع هلّيل، وتتفق وجهة نظر الفلسطينيين مع وجهة نظر أتباع شمّاى، بينما تتفق وجهة نظر البابليين مع وجهة نظر أتباع هلّيل[٢٣].

هناك مجموعة أخرى من الآراء التى رفضتها الأكاديمية، التى ما زالت موجودة فى بعض الدوائر، يبدو أن هذه الآراء قد حرّمت استخدام النساء لأدوات التجميل أثناء فترة النفاس. وتذكر بارايتا (تفسير) أن هذه العادة قديمة تم تنحيتها جانبًا بواسطة رابى عقيبا على الرغم من أننا وجدناها مدونة فى القانون فى العصور الجاءونية[٢٤].

يعكس كتاب بارايتا نيدّاه Baraita d'Niddah الذى توجد فيه هذه الآراء، بوضوح آراء دائرة يهودية معاصرة، كما يذكر أنه فى واحدة من الجدليات الأساسية بين مدرسة هلّيل ومدرسة شمّاى تتعلق بحال المرأة أثناء فترة النفاس، انحاز صوت السماء لصالح أتباع شمّاى. وفى هذا الشأن سرعان ما تراجع أتباع هلّيل وتبنوا رأى أتباع شماى[٢٥].

هذه القصة تهدف بوضوح إلى تعويض قوة الأسطورة القديمة التى ذكرناها للتو، التى تقول إن صوت السماء قد انحاز لصالح أتباع هليل.

ومن الصعوبة بمكان أن نقرر ما إذا كانت القاعدة المذكورة فى هذا الكتاب تحرّم العلاقات الزوجية، لمدة أربعين يومًا بعد ميلاد طفل، وثمانين يومًا بعد ميلاد طفلة، هى إحياء لآراء طائفية تنتمى إلى جماعة بعينها، أم لا.

وكما هو معلوم جيدًا، أن القرائين Karaites (طائفة يهودية) حرموا هذه العلاقات[٢٦] التى حرمها أيضًا السامريون[٢٧]. وعلى أساس هذه الحقائق وبعض الإشارات فى التلمود، يقدم جايجر[٢٨] النظرية التى تقول إن الصدوقيين قبلوا بهذا التحريم، وإن أتباع شماى أيضًا قد التزموا بها جزئيًا. وهذا الرأى عارضه البروفيسور لويس جينزبيرج. وعلى الرغم من ذلك يبدو أن هذا التحريم قد قبل فى العصور القديمة فى بعض الدوائر الفلسطينية، على الرغم من أن التشريعات الأساسية رفضتها، فإنها ظهرت مرة أخرى فى العصر الجاءونى فى كتاب بارايتا، قسم نيداه.

ويشير التمسك بهذه الآراء الحاخامية لمدة قرون، إلى أنه ربما تبقت بعض الآراء الصدوقية حتى بعد انتصار الفريسيين. ربما يساعد هذا فى تفسير الأسلوب الذى استطاع به القراءون فى القرن السابع إحياء العقائد والتعاليم الصدوقية المهجورة. ومن المحتمل أيضًا أنه حتى بعد سقوط الصدوقية، استمرت ممارسة العادات الصدوقية القديمة فى المجتمعات المتخلفة. وفى هذه الأماكن ربما لم يكن يتم إشعال النيران فى يوم السبت، حتى وإن تم إشعالها قبل يوم السبت (٢٩)، وكانت تتم مراقبة الـ شابوعوت (عيد الأسابيع) فى اليوم الخمسين بعد أول أيام عيد الفصح (٣٠). وهاتان العادتان اللتان بالكاد يستطيع اليهود القراءون أن يجدوهما فى الأدب الصدوقى (واللتان كان يوجد القليل منهما فى القرن السابع، أقل مما يوجد فى أيامنا هذه) يمكن أن تكونا قد استمرتا فى بعض المجتمعات الصغيرة، واللتان استوعبتهما القرائية Karaaism.

وتزداد احتمالية حدوث ذلك من خلال الحقيقة التى وجدناها فى تَرْجُوم (ترجمة آرامية) يوناثان Jonathan Ps على سفر التثنية ٢٢: ٢٦)، وهو كتاب آخر يرجع إلى حقبة الجاءونيم، وهى القاعدة التى ربما تكون نشأت فى عصر ما قبل الفريسيين، هذه القاعدة التى تنص على أنه إذا كانت المرأة المتزوجة ضحية لاغتصاب، يجب أن يتم تطليقها. والتشريع الحاخامى لا يعرف هذه القاعدة. فى الواقع ربما يكون هذا قد حدث فى وقت لم يكن يتم فيه وضع النية فى الاعتبار أثناء تطبيق العقوبة. وبقاء هذه القاعدة فى ترجوم يوناثان يدل على التزام هذه المجتمعات بالقانون البدائى فى العصور المتأخرة نسبيًا.

وهؤلاء الذين يتعجبون من كيفية بقاء التقاليد بهذه الطريقة السرية، دون أى ذكر لوجود هذه التقاليد فى التقاليد الأكاديمية، ربما يضعون فى اعتبارهم حال طائفة الموجليتونيين Muggletonian فى إنجلترا الحديثة. كانت هذه الطائفة واحدة من طوائف عدة نشأت فى منتصف القرن السابع عشر، حينما كانت إنجلترا بأكملها فى حال هياج دينى. مؤسس هذه الطائفة لودفيك موجلتون Lodowicke Muggleton، أعلن أنه نبى، ولديه القدرة على لعنة كل من يقف ضده. وفى أثناء حياته العاصفة، تم

الحكم عليه أن يوضع فى آلة المقطرة وأن يتعرض لباقى أساليب التعذيب. لكن طائفته ظلت موجودة، ويقال إنه فى هذا اليوم سوف يكون هناك اجتماع سنوى لأعضاء هذه الطائفة[٣١]. ومن المحتمل جدًّا أن تكون البقايا الضالة من الصدوقية وأتباع شماى نجوا من الكارثة التى سحقت تلك الطوائف جميعًا، وهنا وهناك فى فلسطين استمرت بعض الدوائر تمارس القواعد الخاصة بطوائفهم القديمة، حتى القرن السابع عشر والثامن عشر، حينما تم إلقاء الضوء على هذه العادات المحظورة فى الأعمال الحاخامية والقرائية.

«أبناء النور»

تيودور هـ. جاستر

إن أى إنسان قرأ الصحف أو استمع إلى المذياع أو تناهى إلى سمعه محاضرات أستاذ محترف فى الكتاب المقدس فى السنوات العشر الماضية، قد سمع عن لفافات البحر الميت Dead Sea Scrolls، ويمكننا القول إنه ليس هناك اكتشافات أثرية فى العصر الحديث أثارت هذا الاهتمام الجماهيرى الكبير. وإلى حد ما يرجع هذا الاهتمام الجماهيرى - بلا شك - إلى الظروف الرومانسية التى صاحبت هذا الاكتشاف، وقد افتتن الجميع بقصة الفتى العربى الذى أخذ يبحث عن نعجة ضالة فى صحراء يهودا، وتعثر بالصدفة فى كهف مظلم، وعثر فيه على أقدم نسخة من الكتاب المقدس ومجموعة من الكتابات الدينية العتيقة المنسية. وإلى حد ما أيضًا، فإن هذا الاهتمام يرجع إلى اللغز المحيِّر الذى يكتنف تاريخ هذه الكتابات ومؤلفها، كما يرجع إلى روعة مشاهدة عمال التنقيب وهم يحكّون رءوسهم فى محاولة لإيجاد حل لهذا اللغز. وربما هذا بسبب الادعاء المثير (الذى انتشر على يد إدموند ويلسون Edmund Wilson) أن (لفافات البحر الميت) تعترض عقيدة المسيح وتتحداها. هذه الوثائق كما تدعى، تشير إلى وجود الطائفة اليهودية التى عاشت فى العصر نفسه، وفى المكان نفسه الذى عاش فيه يوحنا المعمدان John the Baptist، والسيد المسيح، والتى لم تعلن فقط عن كثير

من العقائد التى قاموا بتعليمها، ولكنها أيضًا تؤمن بشبيه المسيح Christ-like (معلم الصلاح) الذى عانى من العذاب والاضطهاد، وظهر مرة أخرى فى مجد أمام مريديه. لا عجب إذن، أنه أمام هذه التصريحات، لا بد أن يثار الرأى العام ويهتم بشدة بما حدث فى صحراء يهودا، منذ ألفى سنة.

سوف أحاول، فى الصفحات التالية، من أجل العلمانيين تلخيص ما تقوله هذه اللفافات فى الحقيقة، مع توضيح، بعيدًا عن أى معانٍ أخرى كاذبة، وما أسهموا به من أجل العقيدة وحياة الروح. ومن الضرورى أن نقرأ النصوص لكى نرى كيف يتجاوز الشعور الرصانة، وكيف أن التفسيرات السابقة لأوانها وغير المبررة تم السماح بها للجميع، ولكنها أخمدت رسالتهم الدينية. وأثناء تقديم هذا العرض، قد يكون مسموحًا لى أن أقول إنه بقدر ما درست هذه اللفافات وعشتُ معها بقدر ما واجهت صعوبات فى التعامل معها وفرز كل منها على حدة.

وعلى الرغم من أننى لم أسمح قط عن عمد لهذا الحدس أن يلوّن توضيح الحقائق، فإننى أعى تمامًا أنه عند تقييم العاطفة الروحية البارزة - عملية «تحديد هوية» افتراضية - التى لعبت دورها فى الواقع، ما قد بدأ كهدف، أصبحت الدراسة الأكاديمية فعلًا من أفعال التقوى تجاه ذاكرة هؤلاء «أبناء النور: Sons of light» الفقراء والشجعان فى الوقت نفسه، الذين قدموا هذه الوثائق إلينا والذين وقفوا تمامًا كأسلافهم العظماء، على المنحدر الصخرى، وشاهدوا مجد الرب يمر أمامهم.

لا يعلم أحد على وجه اليقين مَن كتب لفافات البحر الميت؟، ومتى؟ وأين؟ حيث جرت محاولات لتأريخ هذه اللفافات بواسطة الاختبارات الكاربونية الإشعاعية radio-carbon، وبواسطة علم دراسة الكتابات القديمة paleography (شكل الوثائق)، وتحديد الإشارات التاريخية المفترضة، التى ثبت أنها غير قاطعة. وأصبح الآن من المقبول عمومًا، على الرغم من وجود بعض الأصوات المنشقة، أن هذه الوثائق أيًا كان وقت كتابتها أو مكان كتابتها أو مَن كتبها، فإن هذه الوثائق جاءت

لكى تكون المصدر أو المرجع الدينى لأَخَوِيَّة اليهود الزاهدين المتزمتين والبروتستانت الذين عاشوا على الشاطئ الغربى للبحر الميت فى الأعوام الأولى للعصر المسيحى. هذه الأخوية (والمعروفة حاليًا بشكل عام بـ Essenes «الأسينيين») توزعوا على كثير من المعسكرات، وأحد مراكزهم الرئيسة - ربما يكون «المركز الرئيس» - كان «ديرا» يقع فى غور قمران Qumran المحظور، فى الجهة الشمالية من المنطقة المذكورة. وتم التنقيب عن هذا المبنى وعُثر على عملات تدل على احتلال هذا المبنى بصفة مستمرة (ما عدا فترة قصيرة بسبب الزلزال) منذ عام ١٢٥ ق.م إلى عام ٦٨م. ولأن التاريخ الأخير يتطابق مع اليوم الذى تحركت فيه قوات فيسبازيان الرومانية إلى الحى الذى يثور فيه اليهود ثورتهم الأولى لكى يقمعوا ثورتهم، فإنه من المعقول أن هذا «الدير» هُجر حينما تقدمت تلك القوات، حيث أخفيت المخطوطات الخاصة بمكتبة الحى فى مكان آمن فى الكهوف المحيطة التى استعيدت الآن بأعجوبة.

ورد وصف الهدف من هذه الأخوية، والغرض منها، وإدارتها، ودستورها، وعقائدها، وممارساتها، بإسهاب فى كتابين «دليلى الانضباط»؛ كتاب التراتيل، وهو سلسلة من التعليقات حول الكتاب المقدس، ومقالة عن الحرب التى تم شنها ضد قوى الشر، وأعمال نثرية أخرى تخص أحد الوعاظ الدينيين[١].

فمن خلال هذه الوثائق، نتعرف على مجموعة من الرجال الذين استاءوا من تشويه الدين ومن فساد الكهنة فى أورشليم، الذين قرروا أن الطريقة الوحيدة للحفاظ على التزام إسرائيل التقليدى بالتوراة والعهد هى إنشاء مجتمع من المؤمنين المصطفين المخلصين والمنضبطين والمستقلين عن هذا التأثير المهلك: لهذا الغرض لجأوا إلى صحراء يهودا، وهناك نظموا سلسة من المستوطنات العسكرية الاجتماعية فى صفوف ذات طابع دينى. فقد اعتقدوا أنهم أسسوا الطائفة الإسرائيلية الحقيقية أو الطائفة الباقية التى استمرت على ولائها للعهد، وبالتالى ضمنوا خلود شعب الرب، وتنفيذ مهمته وتطهير الأرض نهائيًا من نجس المعصية. وقد تمسكوا بالعهد وحافظوا عليه على مرّ التاريخ فقط بفضل تعاقب هذه البقية الورعة.

وقد نظر أعضاء الأخوية إلى هذه المغامرة على أنها تكرار ليومهم وعصرهم الخاص الذى عاش فيه بنو إسرائيل تحت قيادة موسى، تحلوا بالأمل جزاء لحرمانهم، سوف يصلون إلى سيناء جديدة ويستقبلون إعلانًا جديدًا للعهد، وسوف يدخلون إلى أرض الميعاد. وهناك اختلاف جوهرى بينهم وبين أسلافهم، فهم لم ينتظروا فقط لاستقبال القانون، وإنما امتلكوا القانون بالفعل. وكان هدفهم ببساطة هو التأكيد على هذا القانون، لكى يطهروه من التحزيف والتفسيرات المشوَّهة التى أدخلت عليه بواسطة المفسرين الغشاشين و«كاتبى الأكاذيب». والتفسير الحقيقى الذى امتلكوه تم نقله بواسطة نوع من الوراثة الرسالية (apostolic Succession) التى بدأت بالأنبياء واستمرت بواسطة سلسلة من المرشدين الروحانيين،الذى كان يعرف الواحد منهم باسم المفسر الصحيح (correct Expositor) أو المرشد الحق «right guide» (وليس «معلم البرّ/ التقوى» مثلما هو شائع الآن) الذى يعتبر الشارح الأورثوذوكسى للكلمات. ويبدو أن «المرشد الحق» كان فى جميع الحالات أحد الكهنة، واستمد لقبه من بركات الوداع التى ألقاها موسى على قبيلة لاوي Levi الكهنوتية: «حفظوا كلامك وصانوا عهدك، يعلمون يعقوب أحكامك وإسرائيل ناموسك». (سفر التثنية ٣٣: ٩ – ١٠).

ومثلما قاد الأنبياء والمعلمون إسرائيل قديمًا، لذلك كان مفهومًا أن نبيًا جديدًا ومعلمًا سوف يظهر فى نهاية عصرنا الحالى لكى يمهد الطريق للعصر الذهبى عندما تتجمع الحشود المشتتة، سينصّب كاهنًا مصطفي من الرب، وملك مصطفى (يدعى «المسيح المصطفى من هارون وإسرائيل») و«تمتلىء الأرض بمعرفة الرب مثل الماء الذى يغطى البحر»، هذا التصور مستمد من كلمات موسى فى سفر التثنية ١٨: ١٥ – ١٨: «يقيم لك الرب إلهك نبيًا من وسطك من إخوتك،... له تسمعون..... يقول الرب لى... «أقيم لهم نبيًا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامى فى فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به».

ومن أجل التأكيد على فكرة أن مجتمعهم لم يكن سوى تكرار لمجتمع اليهود قديمًا تحت قيادة موسى، وأن ما مروا به لم يكن سوى تنفيذ لهذه النبوة، لهذا استعمل الأخوة

تشبيهًا مفصلًا ورد فى التوراة. فقد سموا أنفسهم بـ «المصطفين» أو «نخبة الرب» فى ذكرى اختيار إسرائيل فى سيناء (قارن سفر التثنية ٤: ٣٧، ٧: ٦، ١٤: ٢، إلخ). وتم تشبيه انسحابهم الإرادى إلى الصحراء على أنه إقامة فى «صحراء دمشق»، وبالتالى يتضح أن هذا كان تنفيذًا لكلمة الرب التى ألقاها إلى النبى عاموس Amos (٥: ٢٥ - ٢٧) أنه سوف يقود الشعب المتمرد إلى المنفى (بعد دمشق). وبدلًا من ذلك، وترديدًا لكلمات حزقيال (٢٠: ٣٥)، تحدثوا عن الردّة الإسرائيلية المسيطرة على أنها «إقامة فى برية الشعب». كما تم وصف أسلافهم من الكهنة بـ «أبناء صادوق»، فى إشارة إلى العائلة الكهنوتية الرئيسة فى عصر داود (صموئيل الثانى ٨: ١٧)، وإلى الشعب الذى أرسل إليه النبى حزقيال (٤٠: ٤٦، ٤٣: ١٩، ٤٤: ١٥، ٤٨: ١١)، على أنهم الكهنة الشرعيين الوحيدين فى الهيكل المستعاد فى المستقبل.

ويبدو أن السوابق الواردة فى الكتاب المقدس تم التمسك بها فى التنظيم الحقيقى للأخوية. وكما يقال، كان يتعين على المجلس الحكومى أن يتضمن ثلاثة كهنة واثنى عشر علمانيًا، يمتازون بمعرفة القانون والحياة المقدسة، وربما ليس من الخيال أن نعترف بوجود محاكاة للثلاثى الكهنوتى: هارون، وإليعيزر، وإيثامار (سفر العدد ٣: ٤)، ولرءوس القبائل الاثنتى عشرة المصاحبين لموسى (سفر العدد ١: ٤ - ١٦، التثنية ١: ١٣ - ١٥).

وكذلك استخدم التصور الوارد فى الكتاب المقدس فى الحديث عن أعداء الأخوية - كهنة أورشليم المرتشين الذين تآمروا ضد زملائهم «مرشدى الحق» المتعاقبين وجعلوهم عرضة للتشهير وتشويه السمعة دون اعتراض، والذين وصفوا بأنهم أهل أبشالوم « Absalom»، فى إشارة إلى التصرف الغادر من ابن داود ضد والده. والعناصر الانقسامية فى إسرائيل نفسها كانت تسمى بـ (أهل فِلِجْ)، وهو التعديل البارع للاسم الوارد فى سفر التكوين ١٠: ٢٥، وهى مستوحاة من الكلمة العبرية פלג التى تعنى قَسَم/ فَلَج. وقوى بلِيْعَل Belial الوثنية التى سيتم إحباطها فى يوم الانتقام، سميت

بـ «جمهور جوج» وهم شعب قديم فى جهة الشمال، الذين تنبأ النبى حزقيال بموتهم، بينما سمى الرومان الذين ظلموا اليهود بالـ كتِّيم «Kittians» فى إشارة إلى نبوءة بِلْعَام Balaam (سفر العدد ٢٤: ٢٤، وقارن أيضًا دانيال ١١: ٣٠) التى تقول: «فتأتى عليه سفن من اتجاه كتِّيم (أصلًا، هو كيتيون من قبرص!) وتُحدِث محنة».

ومع ذلك، سوف يكون من الخطأ أن نفترض أن الأخوة كانوا ينتشون فقط من خلال الرغبة فى عيش الماضى بالخيال، أو أنهم لجأوا إلى الصحراء لأنهم ببساطة كانوا يعانون من عدم الاستقرار بسبب الاضطرابات السياسية، أو لأنهم استاءوا من فساد كهنة أورشليم. وتمت إزاحتهم أيضًا بواسطة رياح أخرى، مثل التيار الصوفى القوى. فلقد تمسكوا بالالتزام بطريق الرب، بما فى ذلك الاشتراك فى التشريع القانونى أو النظام الشعائرى أو حتى منظومة الأخلاق والآداب، بما فى ذلك أيضًا بلوغ الهدف عن طريق البصيرة والإدراك والاستيعاب، أو التى يطلق عليها الصوفيون مصطلح «حال التوحد» معه. ومن ثم عدّوا أنفسهم ليسوا فقط بقايا إسرائيل وأنهم نسخة طبق الأصل من مجتمع موسى الأول، لكن أيضًا «أبناء النور». والاستنارة الداخلية التى يزعمونها - أو الاستنارة التى قادتهم إلى بدء مغامرتهم العظمى - هذه الاستنارة ليست بفضل أى تدخل علوى ذاتى. وإنما كان ذلك نتيجة استخدام الإنسان طوعًا لقوة التمييز التى غرسها الرب فى كل مخلوق فى لحظة خلقه. وجميع الأشياء، كما هو مؤكد - أو جميع ظواهر الطبيعة - منحها الرب القوة الغريزية. كان هذا فى الواقع بفضل القوة الكامنة التى من خلالها يتمكن كل من الشمس، والقمر، والنجوم، والمدّ، والجزر، والمطر، والثلج، يتمكنون من إطلاق وظائفهم فى فضاء الكون. وفى حال الإنسان وازن الرب بين الغريزة وبين حافز الشر («روح بلِيْعَل»)؛ حيث سعى هذا الحافز دائمًا لكى يفتن الإنسان ويوقعه فى الفخ. وإذا هزم الإنسان هذا الحافز الشرير وسمح لنفسه أن يتم إرشاده فقط بواسطة «روح الرب» وبواسطة حقيقة الرب، سوف يتمكن تلقائيًا من تحطيم القيود المفروضة على أخلاقياته. فهو مندمج فى عالم الأشياء السرمدى والكائنات الخالدة فى مملكة السماء؛ الكائنات المعدلة المقدسة التى تقف دائمًا فى تواصل مباشر مع الرب.

فقد كانت هذه هى الحال التى عليها أعضاء الأخوية على حد زعمهم. وكان هذا هو الهدف الأساسى من مغامرتهم الروحية بالكامل، هدف وجود التوراة والحياة المنضبطة التى عاشوها وسببها. لقد فهموا أنهم بفضل استنارتهم أصبحوا أعضاء ليس فقط فى الأخوية الأرضية المكرسة وإنما أيضًا فى الطائفة الخالدة. كما يضعها أحد ناظمى الترانيم لديهم، أنهم «ساروا فى المرتفعات بلا قيود وعلموا أن هناك أملًا لمن هو مصنوع من الطين لكى يتواصل مع الكائنات الأبدية». كما يفترض كثير من العلماء فإن هذا ليس مجرد أمل لنجاة الروح فى عالم النعيم. إنما هو الشعور الصوفى الصحيح، الذى يعطى الحال الروحية السليمة، الذى يجعل الإنسان ينتصر على الظلام الموجود قبله بفترة طويلة مع النور ويعطى للإنسان القدرة على العيش حتى على الأرض فى أحد أبعاد الأبدية.

وقد عبر الأخوان عن هذه الفكرة أيضًا فى تعبير مستمد مباشرة من الكتاب المقدس، لأن النبى دانيال قد تحدث (١١: ٣٣ ، ٣٥، ١٢: ١٠) عن الدور الذى يجب أن يلعبه «المستنيرون» (مَسْكِيلِيم بالعبرية) فى العصر الحديث، ووصفوا أنفسهم بهذا الاسم، وسموا اضطرابهم الحالى بـ «زمن المشكلات» أو «زمن التمحيص»، فى إشارة صريحة إلى التصريح النبوى نفسه القائل إنه: «سيكون هناك زمن للمشكلات ليس كأى زمن مضى» وأن: «بعض المستنيرين سوف يجدون أنهم سيتم تهذيبهم وتطهيرهم». بالإضافة إلى ذلك سموا استنارتهم بـ «الكمال النورانى» أو ما يُعرف فى العبرية بـ (أور- توم: אור-תום)، وهى على غرار أوريم Urim التنبوئى وتُمِّيم Thummim التوراتى، وعلى وجه الخصوص الآية الواردة فى البركات الأخيرة لموسى (سفر التثنية ٣٣: ٨) التى تصرح بأن: ستكون «تُمِّيم وأوريم» دائمًا معه وستكون على ولاء لك.

وتم إبعاد الأخوية أيضًا بواسطة تيار آخر ليس أقل قوة. وهى العقيدة المعاصرة المنتشرة، القائلة بأن دائرة العصور العظمى كانت على وشك إتمام ثورتها. هذه العقيدة كانت قائمة على التصور (الذى يمكن أن يرجع إلى العصور الهندية القديمة) القائل إن الوجود لا يتمثل فقط فى التطور التدريجى الطولى، وإنما يتمثل فى تكرار دائرى متواصل من الأحداث الأساسية والأصلية. حينما تحدث الثورات العظمى، كان من المفترض أن

الدورة تقترب من نهايتها، وأن السنة العظمى كانت فى متناول اليد وأن الكون كان على وشك العودة إلى الفوضى. وسوف يتم إطلاق العناصر الأساسية المقيدّة والمتحكم فيها منذ بداية العالم، مرةً أخرى، وكل الأشياء ستذوب فى الطوفان الهائل، أو سوف تحترق فى تلك النار الخالدة التى تستقر فى أعماق الأرض. وبعد ذلك سوف تبدأ الدورة مرة أخرى، وسوف يولد عالم جديد، وهى الصورة المرسومة بالألوان الزاهية فى الأناشيد التالية:

على أى قوة من قواى سأعتمد

حينما تُنصب فخاخ الفساد

وتنتشر شِبَاك الشر

حينما تُنصب الوقاحة عوائقها

فى كل مكان قاصٍ ودانٍ فى المياه

عندما تطير رماح الفساد

ولا يوجد من يصدها

حينما تنطلق بكل قوة

دون أى أمل فى الفرار

حينما تحين ساعة الحساب

حينما يقذف الرب كثيرًا من غضبه

على المتحركين بغير قيود

حينما يصب جام غضبه على المنافقين

حينما يصدر قرار الغضب الأخير

ليسقط على الكائنات عديمة القيمة

حينما تدور سيول الموت

وليس هناك من مفرّ

حينما تطفح أنهار بلِيْعَل

من ضفافها العالية .

....

أنهار النيران التى تفترس

كل ما هو مصنوع من طين

كل حجر صلب

حينما تستحيل جميع سفوح الجبال

لهبًا مشتعلًا

حينما تتحول صخور الجرانيت إلى أنهار من القطران

حينما تشتعل ألسِنة اللهب لتسقط فى الهاوية

حينما ينطلق طوفان بلِيْعَل

إلى الجحيم نفسه

حينما تفور أعماق البحار

وتلقى بالحمأ فى غزارة

حينما تبكى الأرض فى معاناة

بسبب الخراب الذى أصاب العالم

....

حينما تدوى السماء

فى هدير عظيم

وترتجف سماؤه المقدسة

ويتم الكشف عن حقيقته المجيدة

حينما تنطلق أصوات ملء السماء

حينما تهتزّ أساسات العالم وتتمايل

حينما يعلن جنود السماء الحرب

لتندلع الحرب فى أرجاء الكون

وبالنسبة إلى الرجال، تطرح هذه النظرية مشكلة الهروب، وقد حلّ الدين هذه المشكلة، من خلال الافتراض القائل «سوف يحيا العادل بإيمانه» وأن جميع من تمسك بولائه للعهد سوف يشترك فى خلق النظام الجديد. وكان هناك منطق آخر يقول: «إن لم يستطع الإنسان أن يتحرر من جسده بعد الموت، فيمكن للإنسان على الأقل أن يتحرر من فخاخ حياته. ويمكنه أن يغمر نفسه فى الأشياء الأبدية، ويحرر نفسه من الأشياء الدنيوية المؤقتة، ويغير الأقوال المأثورة، وسوف يجد أنه على الرغم من وجوده وسط الأموات فإنه فى الحقيقة ما زال فى الحياة».

وقد عاشت الأخوية فى زمن هذه «الأزمة الدورية»، فهو أمر كبير فى كتاب مقدس غير كنسى كتابات «زائفة: pseudepigraphic» على مدى القرنين التاليين للعصر المسيحى، ويمكن سماع صداه المتلاشى فى صرخات يوحنا المعمدان Johan the Baptis وهو يقول: « مملكة السماء فى متناول اليد». فكان هذا هروبًا من الدائرة الثابتة، تحررًا ليس فقط من ذنب الخطيئة وإنما من قيود الأخلاق أيضًا، وهو ما كان ينشده هؤلاء الناس. فالصحراء التى لجأوا إليها لم تكن فقط صحراء يهودا، بل كانت أيضًا صحراء السكينة الصوفية، التى أطلق عليها جون تاولر Johan Tauler بَرِيَّة الربوبية

«the Wilderness of Godhead»، التى يرشد إليها كل من يستقبل وحى الرب سواء فى الحياة الدنيا أو فى حياة الأبدية». وفى هذه الصحراء لن يستقبلوا فقط تجديد العهد، ولكن أيضًا سوف يرون الشجيرة المحترقة. وبعيدًا عن الناس سوف ينظرون بغير حجاب إلى الذات الإلهية. ونظرًا لأنهم عطشى فى صحراء غير مضيافة، فسوف يشربون مياه الرب التى لا تنضب. وسيكون فقر الصوفية هو عالمهم الخالى من أى ممتلكات، سيكون فقر الصوفية، هذا الفقر الذى وصفه إيفيلن أوندرهيل Evelyn Underhill بـ «الانفصال التام عن الأشياء الفانية». وبعد أن تحرقهم الشمس، سوف يرون «الضوء البسيط» الذى تحدث عنه دانتى Dante «والبريق المسكوب «infused brightness» الذى تحدثت عنه سانت تيريزا Saint Teresa ، لكنهم لن ينبهروا بهذا الضوء. وسوف يصنعون علاقات حميمة، وصلات وثيقة بالأشياء الخالدة غير المتغيرة، كالتى يستطيع الإنسان أن يصنعها فى الصحراء أو فى عرض البحر. وفى هذه التجربة سوف يتكاثرون ويركزون فى ما بينهم على دراما الدائرة الكونية، التى تشهد على تحلل نظام سابق وميلاد نظام جديد.

وفى تجاور غريب مع هذه التخمينات المتخلخلة، يتمتع الأخوان أيضًا بنظرة عملية للغاية لما سيحدث حينما يحين موعد ميلاد العالم الجديد. حتى وإن هرب أحد الأشخاص من العذاب النهائى، سيظل هناك عذاب عام، وسيتبقى قدر كبير من الشر ليتم تدميره. وسيحدث هذا التدمير بواسطة الحرب التى ستستمر لمدة أربعين سنة التى سيشنها «أبناء النور» بمساعدة طوائف السماء ضد «أبناء الظلام». وسينتصرون فى ثلاث حملات وسينهزمون فى ثلاث. وأخيرًا فى المعركة السابعة، سينتصر الرب على بليَعَل. وسيكون هذا هو: يوم الثأر، بعد ذلك يتم تجديد جميع الأشياء. سيتم إعلان بزوغ عصر النعمة الإلهى (فى تعارض مع عصر الغضب). سيسطع نور الرب بقوة سبعة أضعاف. وسيقوم بتجديد عهده مع المؤمنين وينقش شريعته فى قلوبهم.

قام الأخوان برسم لوحة لعمليات هذه الحرب. وتم رسمها على شكل دراسة رومانية للتكتيكات العسكرية، تحتوى على تعليمات صريحة بخصوص التجنيد

وتشكيلات الجند، وشفرة الإشارة، ونقوش المجندين، وهلم جرا. وقد تم وصف المعركة الأخيرة، بالكلمات التالية:

«هذا هو اليوم الذى اختاره الرب لإهانة سلطان (أمير) الشر وإذلاله. لكنه سوف يرسل الخلاص الأبدى إلى من لهم نصيب فى فدائه، من خلال قوة ميخائيل، الملاك الوزير العظيم، وسوف يرسل أيضًا النور الأبدى لكى يغمر بنى إسرائيل بالنور والبهجة. وسوف يزدهر الصلاح فى السماء وجميع من اعتنقوا (على الأرض) الحقيقة الربانية سوف يتمتعون بمعرفة الأشياء الخالدة. ولهذا السبب، سوف يتحلى بنو العهد بالشجاعة فى المحنة التى يختبرك بها الرب، حتى يعطى الرب إشارته بانتهاء اختباره».

وكانت عضوية الأخوية مفتوحة لكل من هو فوق سن العشرين عامًا. وكان المرشحون يخضعون لاختبار لمدة عامين. أثناء العام الأول، كان يتم اعتبارهم ـ كما يقال ـ «متنسبين خارجيين» أو «المسافرين الرفقاء» دون أن يكون لهم نصيب فى الموارد المشتركة مع عدم إلزامهم بتسليم ممتلكاتهم الخاصة. ولم يكن مسموحًا لهم بتناول الغذاء على المائدة المشتركة. ومع ذلك ففى نهاية العام كانت تتم مراجعة سلوكهم وتصرفاتهم. وإذا ما نجحوا فى هذا الاختبار، يتأهلون لكى يكونوا «منتسبين داخليين»، ويتعين عليهم حينئذ إيداع ما يملكونه لدى ضابط مختص، لكنهم ما زالوا مستبعدين من أى نصيب فى الأموال المشتركة. فقط إن استطاعوا النجاح فى الاختبار الأخير فى العام الثانى سوف يتأهلون للحصول على العضوية الكاملة، لكن حتى فى هذه اللحظة لا يتم قبولهم إلا بالاقتراع العام ولا بد أن يُقْسِموا اليمين على الولاء وذلك على الملأ أمام جميع المبادرين.

ومع ذلك لم يكن يُقبل أى إنسان لديه مرض نجس عضوًا فى الأخوية، كما لا يمكن لمن أصابته العدوى بهذا المرض أن يستمر فى عضويتها. كذلك لم يكن مسموحًا للأعرج، والأصم، والأعمى، والأبكم، أو أى شخص مبتلى بعلة جسدية أن يتم انتخابه للمكتب المجتمعى أو انتخابه لرتبة ذات مقام رفيع.

وكانت هناك رتب مختلفة للعضوية، وكان يتعين على صاحب الرتبة الأقل أن يبجل صاحب الرتبة الأعلى. هذه الرتب كانت عبارة عن درجات من «النقاء» وكانت تتم مراجعة الحال الدقيقة لكل عضو - بما فى ذلك الكهنة أيضًا - بصفة سنوية فى مجلس خاص، ويتم منح الترقية أو يتم تخفيض الرتبة وفقًا لسجل كل عضو.

وأقل عدد لتكوين «جماعة» أو مؤتمر من الأخوية كان عشرة أعضاء، وهو ما يطابق المِنْيَان minyan (نِصاب صلاة الجماعة فى اليهودية) فى التطبيق المعيارى اليهودى. وإذا ما كان هناك كاهن ضمن هؤلاء العشرة، لم يكن مسموحًا لهذا الكاهن بالانفصال عن التسعة الباقين. وكل جماعة - أو كل عشرة أشخاص - يتعين عليهم أن يختاروا واحدًا منهم لكى يعمل كمفسِّر لدوام كامل (دُورِيش: doresh) للشريعة والعقيدة، الذى يتم اللجوء إليه فى أى ساعة من النهار أو الليل.

ويقتسم أعضاء الأخوية كل ما لديهم فى ما بينهم. فهم يأكلون ويصلون معًا، وكان يجب على جميع الأعضاء أن يقضوا ثلث ليالى العام فى الدراسة والعبادة المشتركة. وكان يتم تشجيعهم على دراسة أمور الدين بعضهم مع البعض، لكن كان محظورًا عليهم أن يفعلوا ذلك أو يكشفوا تقاليد الأخوية لأى شخص من خارج الأخوية (الملقبين «أبناء الفساد» انظر سفر التثنية ٣٢: ٥، أشعياء ١ : ٤).

كان يتعين على أطفال الأعضاء أن يخضعوا لتدريب لمدة عشر سنوات فى العقيدة ومبادئ الأخوية وأن يتخصصوا فى كتاب يسمى «كتاب الدراسة (حاجو: Hagu)»، ومن الواضح أنه تفسير «رسمى» لشريعة التوراة، نوع من المِشْنَا الطائفية (على الأقل مثل النص المذكور فى كتاب الانضباط المتعلق بالاجتماع المثالى فى المستقبل، وربما لا نفترض أن هذا قائمًا على الاستعمال الحالى).

وكانت القيادة الروحية للأخوية فى أيدى الكهنة، وهى البذرة المقدسة لهارون الذى كان مضطرًا للالتزام بالتفسير التقليدى للشريعة التى وضعها «بنو صادوق» الأصليون، والآباء المؤسسون. وكان اللاويون يساعدونهم.

كما كانت هناك حكومة علمانية جيدة التكوين. وكان المسئولون «الاتحاديون» الرئيسون: رئيس (أو أمير) التجمع بأكمله، ومفتش عام على جميع المعسكرات. بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك لجنة مكونة من عشرة قضاة، كان يتم انتقاء أربعة منهم من بين اللاويين والكهنة، والستة الباقون من العلمانيين. كما كانت هناك درجة رفيعة يتم منحها لـ « كبراء العائلات» مثلما كان فى إسرئيل القديمة.

كان كل معسكر تحت قيادة «مراقب عام» محلى. وواجبات هذا المراقب، منصوص عليها فى أحد كتيبات الانضباط على النحو التالى:

يقوم بتعريف الجماهير بأعمال الرب، ويجعلهم يفهمون قواه المذهلة. كما يجب عليه أن يخبرهم بما حدث فى الماضى بالتفصيل. يجب أن يرحمهم ويشفق عليهم مثلما يفعل الأب مع أبنائه. يجب عليه أن يعيدهم إلى الطريق إذا ما ضلوا كما يفعل الراعى مع القطيع. عليه أن يضع عنهم جميع الأغلال التى تقيدهم، بحيث لا يتبقى أى شخص فى المجتمع مقهورًا أو مهضومًا، عليه أيضًا أن يختبر كل من ينضم حديثًا إلى مجتمعه، فى ما يخص أسلوب حياته، وذكائه، وقوته، وشجاعته، وثروته، وأن يضعه فى مركزه المناسب من حيث نصيبه من الحقيقة. وغير مسموح لأى عضو فى هذا المعسكر أن يقدم أى شخص إلى المجتمع دون موافقة المراقب العام.

وتحت قيادة هذا المسئول، هناك مفتشون على العمل، والممتلكات وأموال الصدقة وما شابه.

وغير مسموح لمن لم يكمل الخامسة والعشرين من عمره أن يتقلد منصبًا فى المجتمع، وغير مسموح كذلك لأى شخص دون الثلاثين من عمره أن يمارس السلطة الكهنوتية، أو يمكن اعتباره كبير عائلة، أو يتقلد تفويضًا فى المؤسسة العسكرية للأخوية، كذلك غير مسموح للقضاة أن يمارسوا وظيفتهم إذا ما تخطوا الستين من العمر، لأن ـ كما يقول أحد الكتيبات ـ «من خلال خيانة آدم، انخفض العمر الافتراضى للإنسان، وفى ثورة غضبه ضد أهل الأرض، قرر الرب منذ الأزل، أن تتراجع القوى العقلية للبشر قبل أن تنتهى حياتهم».

وقد تجسدت السلطة العليا فى ما يخص جميع المسائل الدنيوية، فى مجلس أو هيئة. فى هذا المجلس، كما علمنا، كان هناك دائمًا، ثلاثة كهنة واثنا عشر رجلًا مؤهلًا بشكل خاص «خبير إلى حد الكمال، بكل ما تم كشفه من الشريعة بأكملها». لكن من غير المؤكد ما إذا كان هذا ما يشكل جميع الأعضاء أم لا. والرجال المتخصصون الاثنا عشر كانوا يعرفون بـ «الرجال ذوى السيرة المثالية» أو «الرجال المقدسين» وكان يجب عليهم الخضوع لفترة تحضير لمدة عامين ولم تكن وظيفتهم فقهية بقدر ما كانت روحانية، فقد كانوا يؤدون وظيفة مفسرين أخلاقيين.

وكان واجبهم (نحن نقرأ) وضع معايير لممارسة الحقيقة، والصلاح، والعدالة، وللتدريب على التواضع، والمحبة، والإحسان فى العلاقات الإنسانية، ولشرح كيف أنه بالتحكم فى نبض الروح وأسرها، يمكن للإخلاص أن يستمر على الأرض، وكيف أنه بالممارسة النشطة للعدالة والخضوع السلبى لمحاكمات الانضباط يمكن غفران الإثم، وكيف يمكن للإنسان أن يمشى مع جميع الناس بخصلة الحقيقة ويتصرف بما يتناسب مع كل ظرف على حدة.

وقد خضع أعضاء الأخوية لقانون السلوك، فلم يكن مسموحًا لهم أن يقسموا اليمين (بخلاف قسم الولاء) وغير مسموح لهم بتدبير المؤامرات، أو الافتراء على زملائهم أو الانخراط فى الأحاديث الفاسقة البذيئة، أو إخفاء ممتلكاتهم، أو أن يظهروا عراة، أو أن يبصقوا فى المجالس العامة، أو تأخذهم سنة من النوم أثناء انعقاد المجلس. وكذلك لم يكن مسموحًا لهم بالانخراط فى «الضحك التافه الصاخب»، وانتهاك هذا القانون ينتج عنه مصادرة الحصص فى الأموال لمدة محددة، أو الاستبعاد مؤقتًا من الجمعية. والانتهاكات أو الإهانات المتكررة التى تتضمن إنكار المبادئ الأساسية، يتم معاقبتها بالطرد النهائى.

هناك كثير من أوجه التشابه اللافتة للنظر بين أفكار الأخوية وعقائدهم وأفكار المسيحيين الأوائل وعقائدهم، وكذلك بين عبارات اللفائف وبين العهد الجديد على

نحو لا يمكن إنكاره. فكما أطلق الأخوان على أنفسهم «النخبة» أو «أبناء النور» كذلك فعل المسيحيون الأوائل (انظر يوحنا ١٢ : ٣٦ ، وتيتوس ١ : ١ ، وأفسس ٥ : ٨)، كما ادعى الأخوان فى وقت من الأوقات أنهم «البقية» الباقية من إسرائيل الحقيقية والمشتركون فى الاجتماع الأبدى، كذلك فعل أتباع المسيح (رومان ١١ : ٣ - ٥، افسس ٢ : ١٩)، وكما أطلق الأخوان على المراقب اسم «المعلم الحق» (the right teacher) كذلك تمت تسمية المسيح بـ «معلم قادم من قبل الرب» (يوحنا ٣: ٢). كما تطلع الأخوان إلى مجىء النبى فى نهاية العصر الحالى، كذلك ادعى أتباع المسيح أن المسيح «هو النبى الذى سوف يأتى إلى العالم» (يوحنا ٦: ١٤) وكما صرح الأخوان بأنهم كانوا «يجهزون الطريق السريع فى الصحراء»، كذلك كان يوحنا المعمدان يستخدم المقاطع نفسها من سفر أشعياء (٤٠: ٣) فى دعوة الناس إلى التوبة والتجديد (يوحنا ١: ٢٣). كما يصرح كتاب الانضباط أنه إذا التزم الأخوان بالقواعد المكتوبة سيكونون بمثابة «المعبد الحقيقى للرب، قدس الأقداس الحقيقى»، لذلك أخبر باول Paul مسيحيى كورنثوس corinth أنهم كانوا «هيكل الرب، وأن روح الرب تسكن داخلكم» (كور. ٣: ١٦ - ١٧). وكما توقع الأخوان حدوث حرب نهائية مروعة ضد بلِيْعَل، وقاموا برسم صور رهيبة لنهر من النيران سوف يحرق الشر، كذلك فعل مؤلف كتاب الوحى. وفى الحقيقة، ذكر المؤلف الحالى ما لا يقل عن ١٥٠ وجهًا من أوجه التشابه بين أفكار وعبارات اللفائف وكتب العهد الجديد.

وعلى نحو مشابه، كانت هناك أوجه شبه واضحة بين تنظيم «الأخوان» وبين تنظيم الكنيسة الأولى. فعلى سبيل المثال، نجد أنه من الواضح أن المصطلح الذى يستخدمه الأخوان للإشارة إلى مجتمعهم الإجمالى، على الرغم من أنه مستمد من أسفار موسى الخمسة، قد استخدمه أيضًا المسيحيون المتحدثون باللغة الآرامية فى فلسطين فى التعبير عن الكنيسة، بينما تعتبر لجنة الإدارة المكونة من ثلاثة كهنة واثنى عشر رجلًا علمانيًّا تشبه بقوة الأعمدة/ الركائز «Pillars» الثلاث للكنيسة (وهم جيمس James، وبيتر Peter، وجون John) المذكورون فى الرسائل إلى الغيلاطيين Galatians (٢ : ٩)، وتشبه أيضًا

الحواريين الاثنى عشر. علاوة على ذلك أيضًا، فإن المرادف العبرى لكلمة «المشرفين» أو «المراقبين» تساوى كلمة أپيسكوف «episkopoi» أو كلمة پيشوب اسقف «bishops» عند المسيحيين (فى المعنى الأصلى غير الكهنوتي)، بينما أن القاعدة التى تتطلب أن يكون جميع من «يؤدون الخدمات المجتمعية» لا تقل أعمارهم عن ٢٥ سنة وأن يكون جميع «كبراء العائلات» وضباط الجيش لا تقل أعمارهم عن ٣٠ سنة، هذه القاعدة بقيت موجودة فى الكنيسة ضمن قواعد مجلس هيبو Hippo (٣٩٣م)، ونصت على عدم تعيين من هو أقل من ٢٥ سنة وفى العهد القيصرى والمارونيتى الجديد Neo-Caesarean and Maronite، وليس من حق من هو أقل من ثلاثين سنة أن يتقلد منصب كاهن.

مع ذلك، لا يجب أن يتم تطبيق هذه المعايير بشكل غير سليم. ويقدر أهمية هذه الأفكار والمصطلحات، فإن كثيرًا منها يمكن أن يقابل ما يوازيه فى «العهد القديم»، ويمكن أن يجد أيضًا ما يقابله فى الكتب اليهودية غير القانونية التى انتشرت بين عام ٢٠٠ قبل الميلاد وعام ١٠٠ بعد الميلاد، ومن الطبقات الأولى من التلمود، على سبيل المثال، فإن التوقد النهائى، تم رسمه فى الكتاب المسمى الكتاب الثالث من نبوآت سيبلّين Sibylline، وهو أحد المؤلفات اليهودية التى يرجع تاريخها إلى ١٤٠ قبل الميلاد. وحرب آخر الزمان (المستمدة أساسًا من نبوءة توراتية) مذكورة أيضًا فى التلمود فى سفر الرؤية لـ باروخ Baruch وفى مواضع أخرى. وعقيدة التجديد الدورى للعالم، وهى العقيدة المفضلة فى مذهب الفيثاغورثية الجديدة Neo-Pythagoreeanism ظهرت هذه العقيدة، مرة أخرى فى العهد المزيف لأبراهام وفى كتاب اليوابيل the Book of Jubilees، بينما يتكرر كثير من الصور البارزة من كتاب أناشيد الأَخَوَين، فى ترانيم سليمان وفى قصائد سليمان. علاوة على ذلك، يوجد كثير من هذه الأفكار فى عقائد طوائف مثل المندائية Mandaeans، والسامرية Samaritans. التى يمكن تعريفها على أنها البقية الباقية من الأفكار المشتركة والفولكلور القديم. وبالتالى فإن تقسيم التاريخ إلى عصر الغضب الإلهى وعصر الرضا الإلهى، يعتبر إحدى ركائز عقيدة السامريين، بينما يصف المندائيون أنفسهم - مثل إخوان البحر الميت - بـ «النخبة».

وبالمثل، فى ما يخص التنظيم، هناك كثير من أوجه الشبه بين مؤسسات الأخوية وبين الشراكات الدينية فى «الأديان السرية» الجريكو- رومان Graeco-Roman، كما هى الحال أيضًا فى الكنيسة المسيحية البدائية. فعلى سبيل المثال، هناك ما يقابل المشرف العام على المعسكر، فى koinobirach والمشرفين الفرعيين لهم ما يقابلهم فى (المفوضين) أو الـ (epimeltati) لهذه الجماعات، بينما كان يتم اقتسام جميع الأمتعة بشكل مشترك، والقبول فى هذه الجماعة يلزمه أيضًا قسم اليمين، وكان هناك التشديد نفسه على «أسرار الرب» والخطر نفسه على البوح بتقاليد الأخوية للغرباء.

ولاستخلاص أوجه الشبه من العهد الجديد، فمن المحتمل أن تكون أى إشارة إلى وجود علاقة خاصة أو فريدة بالمسيحية، ستكون هذه الإشارة مضللة بشدة.

ومن أوجه التضليل أيضًا، إلى درجة كبيرة، الادعاء أن اللفافات تتوقع مجيء «العقائد المميزة» لمعتقد المسيح. وعلى العكس، يمكن الآن التصريح بكل ثقة، أن الأدلة التى يقوم عليها هذا الادعاء، تستند فقط إلى سوء الفهم والتفسير الخاطئ وإلى أن «إخوان البحر الميت لا يعتنقون أيًا من العقائد الدينية الأساسية للمسيحية».

على سبيل المثال، فإنه من المؤكد أن الإشارات المتعددة فى اللفائف إلى مصطلح «المعلم الحق» جميعها تشير إلى المعلم التاريخى الوحيد للصلاح وهو نموذج المسيح. وأى شخص يبادر بالتحقق من هذه الإشارات الواردة فى الترجمة التى سوف تظهر بعد فترة قصيرة، سوف يجد أن هذا المصطلح المذكور يدل على منصب ثابت وليس فردا معينًا. وفى بعض الحالات يشير هذا المصطلح إلى الرجال الذين عاشوا فى الماضى، وفى حالات أخرى يشير إلى مراقب روحانى يظهر فى المستقبل.

ومن المؤكد أيضًا أن الفقرة الواردة فى تفسير سفر حبقوق Habakkuk التى تتحدث عن المعلم الذى تعرض «للتعذيب» لكنه بعد ذلك «ظهر فى مظهر رائع» فى المجتمع فى يوم التكفير، هذه الفقرة تبرز العقيدة المسيحية للمخلص المضطهد والمبعوث من جديد. ومع ذلك، حتى لو كانت هذه الترجمة صحيحة (التى تدور حولها الشكوك)

فإنها ستظل بعيدة عن العقيدة المسيحية القائلة بأن السيد المصلوب كان الرب متجسدًا، الذى خلص البشرية بآلامه من الخطيئة المتأصلة الناتجة عن السقوط الأصلى من رحمة الرب. ولم ترد أى إشارة أو أثر عن هذه العقيدة المسيحية الأساسية فى لفائف البحر الميت.

ليس هناك أى أثر كذلك عن فكرة الخطيئة الأصلية. فعلى العكس، تؤكد هذه الفكرة بصفة متكررة، أن كل إنسان يولد ولديه ملكة التمييز، وأن أى إثم يرتكبه طوال حياته هو نابع من تجاهله الشخصى لهذه الملكة ونابع من خضوعه للشيطان (بلِيْعَل) أو سقوطه فى فخه.

وعند هذه النقطة، (كما يقول كتيب الانضباط) تتعارك روح الحقيقة مع روح الضلال فى قلب الإنسان. فالإنسان يتصرف إما بحكمة أو بحماقة، ولو كانت الحقيقة من نصيب الإنسان، سوف يفعل الصواب ويكره الباطل، وإذا كان الباطل من نصيب الإنسان سوف يتصرف بفساد ويمقت الصواب. فقد قام الرب بتقسيم كل من الحق والباطل بالتساوى حتى نهاية العالم، حتى «يجدد جميع الأشياء». ومع ذلك هو يعلم مسبقًا تأثير كل من الحق والباطل فى جميع عصور العالم، وقام بتقسيمهما على الإنسان لكى يعلم الخير والشر. لكن عندما «يحين» «وقت» السؤال، سوف يقرر مصير كل كائن حى على حسب اختياره (أى الروح التى اختارها من هاتين الروحين).

ولأن الذنب هو فعل شخصى وليس شيئًا متأصلًا فى الجنس البشرى ويحدث بسبب موقف كل إنسان على حدة، فإنه يمكن غفران هذا الذنب وفقًا لتجربته الشخصية. فبمجرد أن «يرى النور» حينما يمارس قواه الربانية الخاصة به، سوف يخرج تلقائيًا من الظلام. وفى هذا النظام الفكرى، ليس هناك مكان لتوبة عالمية غير مباشرة، بسبب عدم وجود فكرة أصلية عن الذنب العالمى. فالبشر يعانون من الصَلب والبعث الخاص بهم، ولكنه ليس صَلبًا حقيقيًا.

مرة أخرى، ليس هناك علماء مشتركون زعموا أنهم عثروا على نموذج للوصف الوارد فى أحد النصوص المتعلقة بالوليمة التى حضرها «المسيح». ومع ذلك فإن ما

تصفه هذه الوثيقةِ المذكورة فى الحقيقة هو نظام الأسبقية المطبّق فى إسرائيل فى المستقبل حينما يتم إحياؤها من جديد، ومن أجل الوصول إلى النقطة التى ستتجاوز فيها بذرة هارون المقدسة أى شخص آخر، حيث يشير المؤلف إلى أنه حتى لو أن «مسيح إسرائيل» الذى هو «مسيح الدنيا» أو الملك المصطفى، يجب أن يحضر هذه المأدبة المجتمعية، فإنه لا يستطيع أن يسحب كرسيًا لكى يجلس هو وحاشيته قبل أن يسحب الكاهن كرسيه لكى يجلس هو وحاشيته أولًا، ثم يتم ترك المجال للكاهن لكى يتلو بركاته على الطعام!، وليست هناك إشارة إلى ما إذا كانت الوليمة المسيحية على الطريقة النصرانية، قد شكلت فى يوم من الأيام جزءًا من حياة الأخوان، وبالطبع ليس هناك من هذا الخبز والنبيذ فى هذه الوليمة المستقبلية، ما يمكن اعتباره لحمًا ودم الرب المتجسد، ولا أن يكون فى تناولهم لهذا الخبز والنبيذ، أى قوة تعويضية. ومن ثم ليس هناك وجه للتشابه مع المجتمع المسيحى. ففى الغالب، ما تم وصفه هو بعضَ من «الحب» أو «عيد الحب».

فى الواقع، إنه من المهم التعرف على الفروق الجذرية بين إخوان البحر الميت وبين المسيحية، التى هى أهم بكثير من أوجه الشبه السطحية.

تقوم المسيحية على فكرة أن الخلاص يأتى إلى الأرض من خلال موت الرب من أجل البشر، وعلى العكس من ذلك، يؤكد الإخوان على أن الخلاص يأتى من خلال حياة الإنسان من أجل الرب. وتفترض المسيحية أن العذاب يجب أن يستتبعه بعث لكى يتم على النحو الأمثل. بينما يصر الأخوان على أن كلا الأمرين يجب أن يحدثا فى الوقت نفسه، فالعذاب فى حد نفسه هو البعث. وفى نظرهم، فإن قوة الصَلب (التى يؤمنون بها فى جميع عقائدهم) كانت تكمن فى الحقيقة التى تثبت وجود معيار آخر من القيم، المعيار الذى لا يعد هذا العذاب العظيم بمثابة هزيمة وإنما هو نصر عظيم. ومفهوم البعث التالى سيبدو فى نظرهم بمثابة خيبة أمل مفرطة، لأنه يفترض حدوث الموت فى البداية، والإنجاز الحقيقى الذى يزعمون تحقيقه بفضل إخلاصهم وعذابهم، كان بسبب أنهم

يعيشون فى عالم الأبديَّة، حيث تكون الحياة، كما كانت، قد تم تحويلها بالكامل، حيث يكون الموت والخلود لا علاقة لهما بالموضوع. وبالنسبة إليهم، لا تحتاج الجمعة الطيبة إلى عيد الفصح وإلى معجزة الأسبوع المقدس، فهى سوف تكون كامنة فى الصليب وليس فى المقبرة الخاوية.

من المؤكد فى هذه الأشياء أن الرسائل الحقيقية للفائف تكمن فيها. وفى ضوء ذلك، فهى ليست مجرد بقايا لشىء عتيق، أو حقائق تاريخية غريبة. فهى تشهد على سلوك العقل وعلى حياة الروح التى لها أهميتها فى حياتنا المعاصرة. فهى تمثل حال خالدة - إقامة خالدة فى صحراء عقولنا وأرواحنا - التى تكون هادئة ومضطربة فى الوقت نفسه، فى نظر من يعد منظومة العقيدة الحالية، غير كافية بالنسبة إلى شدة التزامنا. وفى هذا السياق، ربما يكون من الحقيقى ما يقال عن رجال قمران أن: «يا من تعلقتم بإلهكم الرب، جميعكم أحياء فى هذا اليوم».

لفائف الكهف وطوائف اليهود

هارولد. ل. جينسبيرج

عثر بعض البدو من صحراء يهودا (المنحدر الجاف الشمالى من التل الذى ينحدر باتجاه البحر الميـت)، فى صيف عام ١٩٤٧، على كهف بالقرب من الأطلال المسماة بـ «خَرِبَة قُمْرَان Khirbet Qumran»، التى تقع فى الجهة الجنوبية من الجانب الشمالى الغربى للبحر الميت. كان الكهف يحتوى على أربعين أو خمسين جرّة كبيرة ذات شكل إسطوانى. أغلب هذه الجرار كانت مكسورة، وكان واضحًا أن ما تحويه هذه الجرار قد تم إفراغه بواسطة بعض الأشخاص، ثم تم قرضه وبعثرته بواسطة الجرذان. لكن كان واضحًا من خلال البقايا المبعثرة ومن خلال ما تحتويه الجرار السليمة إلى حد ما، أن جميع هذه الجرار أو معظمها كان بمثابة أوعية للفائف مصنوعة من الجلد وملفوفة بالقماش، ثم تطور الأمر بعد ذلك على الأقل فى حال واحدة، إلى أنها لفائف من ورق البردى، وهذه الجرار كانت مغطاة.

أخذ البدو، الذين لم يكن لديهم علم بأنها مكتوبة باللغة العبرية، عددًا من هذه اللفائف وبعض بقايا اللفائف إلى مدينة بيت لحم، وفى النهاية حصل الدير الآشورى للقديس مارك Mark فى أورشليم، على الجزء الأكبر من هذه اللفائف، والباقى كان من

نصيب الجامعة العبرية. وتم نشر بعض النسخ والصور المطبوعة عن واحدة من الوثائق التى بحوزة الدير الآشورى، حيث قامت المدرسة الأمريكية للأبحاث الشرقية بنشر صور لهذه الوثائق برئاسة تحرير البروفيسور ميلر بورروز Miller Burrows من جامعة ييل Yale، وللأسف تم نشر الوثيقة التى بحوزة اليهود فى مقتطفات سريعة فقط على يد البروفيسور إ. ل. سوكينيك E. L. Sukenik من الجامعة العبرية.

أدى التوتر العربى اليهودى، فى عام ١٩٤٧، إلى عدم تمكين اليهود من الدخول إلى موقع اكتشاف هذا المخطوط، وفى العام التالى أصبح هذا الجزء من فلسطين بأكمله تابعًا رسميًا للممكلة الأردنية. تم اكتشاف الكهف والمنطقة المحيطة به، بواسطة بعض العلماء المتدربين، وخصوصًا الآب رونالد دى فوكس Roland de Vaux، المدير ذو الكفاءة العالية للمدرسة الفرنسية الدومينيكانية للإنجيل والآثار فى القطاع الأردنى من أورشليم، ومساعدوه. ولم يتم فقط اكتشاف عناصر جديدة من الكهف الأصلى الذى فتشه البدو، وإنما عُثر أيضًا على خمسة كهوف أخرى تحتوى على مخطوطات فى الجوار نفسه (مثل كثير من الكهوف التى اتضح أنها ديار وليست مكتبات). كما تم التنقيب أيضًا عن خربة قمران نفسها، والتى أصبح من الواضح أنها كانت مركزًا مشتركًا لسكان الكهوف. (من المهم معرفة أنه، حتى الاكتشافات المثيرة للمخطوطات التى اكتشفت حديثًا، كانت فى موقعين، على بعد أميال معدودة من خربة قمران).

يعلم أى قارئ للصحف، بأن الاكتشاف الذى تم فى خربة قمران، كان واحدًا من أهم الاكتشافات للوثائق القديمة على الإطلاق. ونحن لا علم لنا حتى الآن، بكل ما يمكن أن تخبرنا به هذه الوثائق عن القرون القليلة التى تلت بداية عصر المسيحية. لكن يمكننا أن نلمس بالفعل الاتجاه الذى سوف تزداد معرفتنا عنه بفضل هذا الاكتشاف، لأن الدليل سوف يلقى الضوء على واحدة من أغرب المشكلات حيرة فى التاريخ اليهودى وأكثرها – المتعلقة بالطوائف اليهودية الثلاث المتنافسة، التى نشأت فى حقبة دمار الهيكل الثانى (٧٠م) وهذه الطوائف هى الفريسية، والصدوقية، والأسينية، وما يتعلق بها من آداب وعقائد وشخصيات.

انتهى كفاح هذه الطوائف الثلاث، أو الجماعات الطائفية الثلاث، بانتصار الفريسية. وترجع جذور كل اليهود المعاصرين- من رئيس الطائفة ساتمير Satmer وحتى ليسنج روزنوالد Lessing Rosenwald - إلى الطائفة الفريسية، التى انتصرت وطغى انتصارها على كل ما يخص الطائفتين الأخريين المنافستين، وتم تحريف كل ما يخصهما وتجاهله. وعانت الفريسية نفسها أيضًا من مصير مشابه بعد انتصار المسيحية. ومن الصعب تحديد ماهية الأهداف التى دافعت عنها الطائفة الصدوقية (والطائفة الأخرى ذات الصلة وهى البويتانية Boetheans) والطائفة الأسينية، فلا يتوفر لدينا إلا بعض المعلومات الهزيلة التى عرفناها من الدخلاء، وكل من يعرف اليهود واليهودية يعرف تمامًا كم التفاصيل الوهمية التى يكتبها - حتى وإن كانت دون حقد - غير اليهود (أو اليهود الجهلاء). وتقدم اللفائف المكتشفة حديثًا كمًا كبيرًا من المعلومات التى تعرض لأول مرة والمتعلقة بواحدة من هاتين الطائفتين المهرطقتين، حيث كشفت لنا هذه اللفائف عن التفاصيل الواردة فى الكتابات المشكوك فى صحتها وبقية المؤلفات، التى تشير إلى وجود أشكال أخرى من اليهودية غير التى نعرفها الآن. دعونا نتتبع سلسلة الأدلة التاريخة والأثرية التى تثبت أهمية اللفائف، حيث تبدأ قصتنا للتحرّى من الألغاز الواردة فى الكتابات المشكوك فيها.

١. الأبوكريفا

قبل حركة الإصلاح البروتستانتية تقريبًا فى كل كتاب مقدس مسيحى، انتشر كثير من العناصر عبر العهد القديم، التى تتراوح فى الحجم من فصل إلى كتاب كامل، هذه العناصر مطلوبة فى الكتب المقدسة اليهودية. ومنذ ذلك الحين، قامت الكتب البروتستانتية إما بإبعاد هذه المجموعة إلى مرتبة بين العهدين (كما هى الحال فى النسخة الإنجليزية المعتمدة) أو أنها أهملتها جميعا (كما هى الحال فى الإصدارات الإنجليزية المنقحة). وهذه الكتابات التى يسميها البروتستانت بالـ أبوكريفال «apocryphal» أو بالـ أبوكريفا Apocypha (صيغة الجمع من أبوكريفون)-ويسميها الكاثوليك الرومان بـ (دويتروكانونيكال) deuterocanonical التى تتضمن الكتب الكلاسيكية المألوفة

كـ يهوديت Judith، وطوبيا، وتاريخ سوزانا Susanna، والحكمة المثيرة لـ ابن سيرا Ben Sira (Ecclesiasticus)، والوقائع الثمينة المعروفة بالـ مكابيين الأول First Maccabees. ويمكن لهيبرايست Hebraist أن يخبرنا أن كل هذا معروف لدينا باللغة اليونانية فقط، الذى تمت ترجمته من العبرية أو الأرامية (وفى الحقيقة يحتفظ الأدب اليهودى بالنص الأصلى لعدد من الآيات الواردة فى كتاب ابن سيرا)، ومن الواضح أنـه تـم تـأليفه فى فلسـطين. وفـى العـادة يمـكننا تفسير لماذا يرفض اليهود الاعتراف بها كـ «كتابات مقدسة» (على سبيل المثال تمت كتابة كل من ابن سيرا والمكابيين الأول علانية بعد قرون من هذا العصر الذى يعتبره اليهود نهاية عصر الوحي)، لكن من الواضح بأى حال من الأحوال لماذا فشلت اليهودية فى الاحتفاظ بهذه الكتابات أدبًا بناء. فهى لم تكن هرطقة، وفى الحقيقة تم الترحيب بهذه الكتابات مرة أخرى فى الأدب اليهودى فى العصور الوسطى (وأيضًا فى العصر الحديث) فى صورة كتابات معاد صياغتها أو معاد تكييفها.

لكن بالإضافة إلى العناصر الأربعة عشر التى كان يتم إدراجها ضمن الأبوكريفا فى النسخة المعتمدة وتم توقيرها وتبجيلها كـ «خمسة أسفار قانونية» فى نظر الرومان الكاثوليك، فإن هناك عددًا كبيرًا من الكتب يتم اعتبارها كتبًا كنسية إضافية فى جميع الجوانب، على الرغم من أن بعض الكتاب المسيحيين تناولوها باحترام. وفى بعض الأحيان تعدّ هذه الكتب مزورة «بسويدوبيجرافا Peseudepigrapha» صيغة الجمع من «بسويدوبيجرافون Peseudepigraphon»، وأيضًا يتم تسميتها بالأبوكريفا. وهناك كتابان بالتحديد من هذه الكتب وهما حِنوخ الأول First Enoch وكتاب اليوابيل Jubilees، اللذان يفاجئان من يقرأهما للمرة الأولى بأنهما هرطقات. وكل من هذين الكتابين يؤرخ الأحداث وفقًا لتقويم يبلغ ٥٢ أسبوعًا أو ٣٦٤ يومًا فى السنة. ويذكر أيضًا، هذان الكتابان، أن اليوم الأول من الشهر الأول والشهر الرابع والسابع والعاشر هو عطلة مقدسة، مما يعنى ضمنًا أن كل شهر من الشهور السابق ذكرها، به يوم أضافى، لكى يصبح ٣١ يومًا، بالمقارنة بـ ٣٠ يوما لكل شهر من الشهور الثمانية الباقية.

وكتاب اليوابيل بالتحديد، يعارض التقويم المتفق عليه لدى اليهود، على أساس أنها تؤدى إلى الاحتفال بالأعياد فى غير مواعيدها. كانت قوانين هذا الكتاب عمومًا صارمة وعقوباته وحشية. ولا بد أن نذكر الجدل الذى كان دائرًا فى هذا الكتاب ضد الوثنيين (اليونانيين) بسبب عدم استحيائهم من أجسادهم (وربما ليس من قبيل المصادفة أن هذا الكتاب قد حذف من حساب الخلق لديه، العبارة الواردة فى التوراة المتعلقة بأن الرب خلق الإنسان على صورته هو).

نحن نعلم كتابًا آخر من المحتمل أنه وافق على كتاب تقويم اليوابيل، ونقصد الرجل الذى ألف الكتاب المزيف (بسويدوبيجرافا) هذا الكتاب المعروف باسم شهادة البطاركة الاثنى عشر (أو بنى يعقوب) وقام هذا الكاتب على أى حال باستقاء البيانات البيوجرافية المتعلقة ببنى يعقوب، من كتاب اليوابيل. لكن ما هى الجماعة التى احتفلت بأعيادها وفقًا للتقويم الوارد فى هذا الكتاب الغريب ؟

٢. الجنيزاه (الخبيئة)

كان فى الفسطاط أو القاهرة القديمة، كنيس تم إنشاؤه فى القرن التاسع. وقد انبهر زائرو هذا الكنيس فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بما رأوه من الكمية الهائلة من الخامات فى الجنيزاه (خبيئة، أو مستودع كتابات عبرية لم تعد تستخدم الآن، التى لا يجوز إتلافها عمدًا وفقًا للتشريع). لكن لم يتم اكتشاف أى شيء مهم فى هذا المكان حتى عام ١٨٨٨، حينما كانت تتم أعمال الصيانة، إذ تم اكتشاف حجرة داخلية تحتوى على الأشياء الأثرية. وبعد ذلك أصبح فى إمكان السياح الأمريكان والأوربيين من ذوى الاهتمامات العلمية والموجودين فى مصر حينئذ، الحصول على بعض المخطوطات القيمة، إما من ناظر الكنيس مباشرة، أو من تجار الآثار. وفى عام ١٨٩٦، ذهب دكتور سولومون شيختر Solomon Schechter (الذى كان حينئذ محاضرًا فى الأدب العبرى بجامعة كمبريدج، بإنجلترا، وبعد ذلك أصبح رئيسًا للمدرسة اللاهوتية اليهودية الأمريكية فى نيويورك) إلى القاهرة وحصل بالنيابة عن مكتبة جامعة كمبريدج على جميع المخطوطات الموجودة فى الجنيزاه التى لم تتم إزالتها بعد فى هذا التوقيت.

ولا يتسع المقام هنا لكى نذكر مدى قيمة الأعمال المفقودة من الأدب اليهودى. وتم حفظ الفصول الأخيرة من التاريخ اليهودى التى تم اكتشافها (التى ما يزال الكشف عنها ساريًا) فى الجنيزاه بالقاهرة، والمكتوبة على الأوراق، وقطع القماش والشرائط، والقصاصات المشوشة صعبة القراءة، فى مكتبات لينينجراد، وأكسفورد، وكمبريدج، وباريس، ونيويورك، وأماكن أخرى. لكن ما يعنينا هنا هو «وثائق أتباع الطوائف اليهودية» حيث إنه تحت هذا العنوان قام شيختر بنشر بعض المقتطفات من مجموعة شيختر- تايلور Sechter–Taylor من مخطوطات الجنيزاه المحفوظة فى جامعة كمبريدج، هذه المقتطفات تتعلق بكتابين، اسم الكتاب الأول «مقتطفات الصادوقيين» أو «معاهدة دمشق». وتمت كتابة هذه المقتطفات بنوع من اللغة العبرية، لم يتم العثور على مثيل لها فى الكتابات اليهودية الأخرى حتى ذلك العصر. فهو يبدو كمحاولة لتقليد التوراة على أقرب نحو ممكن، كما أنها تحتوى على عدد مدهش من المصطلحات التنَّائية - لكن التنَّائية القديمة - بالإضافة إلى الخصائص الأخرى. وعثر على «معاهدة دمشق» للإصرار على تفسير أكثر صرامة من اليهودية الأرثوذوكسية، فى ما يخص قوانين طهارة الطقوس والزواج المحرم (مثل زواج الخال ببنت اخته، وتعدد الزوجات، حيث كانت هذه الزيجات محرمة)، وبعض القوانين الغذائية والقوانين المتعلقة باشتراك المنظمات فى اللجان الشعبية التى يترأسها المراقبون التى لها قوانين صارمة للقبول والطرد. ولهذا الكتاب كثير من نقاط الاتصال مع الأبوكريفا المهرطق المشار إليه أعلاه. فهو يذكر واحدًا من البطاركة الاثنى عشر بالاسم، ويشير إلى الملائكة كمراقبى السماء «Watchers of Heaven»، بالضبط مثل كتاب حنوخ الأول. وهو يستخدم اسم «الشيطان» كمصطلح خاص ماستيما mastema الذى يعدّ غريبًا على كتاب اليوابيل. كما يرشد القراء إلى قائمة بعصور «العمى» اليهودى عن وصايا التوراة، ويرشدهم كذلك إلى كتاب أقسام الزمن، ومن الواضح أنه يقصد كتاب حنوخ الأول، لأننا وجدنا فى الفصل ٨٩-٩٠ من هذا الكتاب أنه تمت تسمية إسرائيل استعاريا، بالأغنام التى تعمى أحيانا وتضل (وهذا

ينطبق على عصور عبادة الأصنام). وإذا كان لدينا النص الكامل لهذا الدليل المهم، فمن المؤكد، أننا سوف نعثر على هذه التقديرات ضد الخصوم، بسبب استخدام التقويم الخاطئ، والإصرار على الالتزام بالأعياد وفقًا لأسبابهم الخاصة، ونقصد الأيام التى لم ترد فى تقويم حنوخ و كتاب اليوابيل.

٣- لفائف الكهف

نرجع مرة أخرى إلى اللفائف التى عثرنا عليها فى خربة قمران. وكثير منها لم تكن إلا نسخًا من الكتاب المقدس اليهودى. والآن، سمعنا كلنا عن لفافة أشعيا الكاملة، وهناك أيضًا بقايا لسفرين آخرين لأشعيا وأغلب أسفار الكتاب المقدس الأخرى، لكن من المهم فى الحقيقة أن نعرف أن نسخ الكتاب المقدس المستخدمة فى هذه الفترة المبكرة كانت متشابهة. (بل إن كثيرًا منها كان يمتلأ بالأخطاء، مثل كتاب هومر Homer المعروف الذى تم اكتشافه مؤخرًا) ومن الأهمية بمكان أن المخطوطات الأخرى التى عثر عليها، والتى تتضمن بقايا النسخ الأصلية بالعبرية، والآرامية للأبوكريفا، وبقايا من «معاهدة دمشق» وباقى الوثائق المتعلقة بنوع وروح «المعاهدة». وبالمناسبة وجدنا فى هذه الوثائق الأخيرة، المناظرة ضد الاحتفال بالأعياد فى الأيام الخاطئة التى تحدثت عنها أعلاه، التى لا بد أن تكون قد وردت فى «معاهدة دمشق».

تشير كل من «معاهدة دمشق» والوثيقة شديدة الشبه لها التى وجدت فى خربة قمران والمعروفة بـ«كتيب الانضباط» إلى أن الطائفة التى يمثلونها، عاشت فى مجتمعات خاصة بهم وتم اقتسام الممتلكات فى ما بين أعضاء الطائفة كما تمت إدراة هذا المجتمع بواسطة «المراقبين». وخضع أعضاء الطائفة لقواعد السلوك الصارمة - فكانوا يتعففون فى ما يخص التعرى على سبيل المثال، كما هى الحال فى كتاب اليوابيل. كما أن مؤسس هذه الطائفة أو بالأحرى بطلها، أُشير إليه فى هذين الكتابين باسم «معلم الصلاح» وما زالت هناك وثيقة ثالثة تشير إلى هذا البطل المضطهد بواسطة «الكاهن الشرير» فى أورشليم. وتوضح بعض الكتابات الأخرى أنهم كانوا يؤمنون بالخلود.

ما هو إذن عصر هذا الأدب؟ يمكن تحديد هذا العصر بواسطة المعايير الداخلية والخارجية أيضًا. فأنا لم أذكر بعد الخصائص الممكنة كافة التى يمكن اعتبارها إشارات «داخلية» لأن بعضها قد يتطلب تفسيرًا مطولًا. لكن هناك إشارتين واضحتين وهما «الكاهن الشرير» والمجتمعات «المشتركة». وقد توقف الكهنة فى أورشليم عن ممارسة سلطاتهم بعد عام ٧٠ ميلادية (وهو تاريخ سقوط أورشليم فى يد فيسبازيان وحريق الهيكل الثاني)، ولم تكن هناك قط أى مجتمعات مشتركة يهودية متدينة فى هذا التوقيت. وبالنسبة إلى المعايير «الخارجية»:

(١) يتفق جميع العلماء المتخصصين فى الكتابات القديمة على أنه ليس هناك أى مخطوط من مخطوطات خربة قمران (التى لا تنتمى جميعها إلى العصر نفسه) يمكن أن يرجع تاريخها إلى ما بعد القرن الأول قبل الميلاد، بل يصرّ بعضهم على أن أدنى حد هو القرن الأول قبل الميلاد.

(٢) أظهر اختبار (الكاربون١٤) الذى تم إجراؤه على القماش الذى لُفّت به اللفافة أنه يرجع إلى عام ٣٣ قبل الميلاد، مع هامش من الخطأ يقدر بمائتى عام بعد هذا التاريخ أو قبله (لقد تم إجراء الاختبار على القماش الذى لُفت داخله اللفافة بدلًا من الخامة المكتوب عليها، حيث تتضمن عملية الاختبار، وحرق اللفافة. وتقوم عملية الاختبار على ملاحظة أنه، فى حين أن الوزن الذرى للكاربون العادى هو١٢، فإنه توجد نسبة ضئيلة للغاية، لكنها ثابتة من جميع المكونات الكاربونية للكائن الحى فى صورة كاربون مشع١٤، الذى يبدأ فى الانهيار إلى كاربون١٢ بمعدل ثابت بمجرد موت الكائن الحى. ومن ثم فإن نسبة الكاربون ١٤ تظل موجودة فى مادة ذات أصل عضوى - مثل الخشب، والقماش، والصوف... إلخ - هذه النسبة تشير إلى التاريخ الذى تنتمى إليه هذه المادة).

(٣) فى ٧٠ مخطوطة من هذه المخطوطات، ليس هناك بقايا من الورق (أو الورق المتروك جانبًا!) وإنما هناك فقط جلد، وأوراق بردى، وأوستراكا (قطع من الفخار تستخدم للكتابة عليها).

(٤) لا توجد مخطوطات (رُزم من الورق مثلًا لكتب فى وقتنا المعاصر) وإنما هناك لفائف فقط.

(٥) جميع الأوانى الفخارية فى هذا الموقع ترجع إلى العصر الرومانى الأول (بمعنى أنها ترجع إلى القرن الأول الميلادي).

(٦) يرجع تاريخ آخر عملة تم العثور عليها فى الموقع إلى عام ٦٨ ميلاديًا، لذلك من المؤكد أن هذا الموقع هُجر فى الفترة بين هذا الوقت وبين فترة نكبة عام ٧٠ ميلاديًا (أو بعدها بفترة وجيزة جدًا).

٤. الأسينيون

لقد أشرت إلى أنه حتى هذا الوقت كانت هناك طائفتان بالإضافة إلى الطائفة الفريسية، وهما الطائفة الصدوقية والطائفة الأسينية. يمكننا الحكم على الطائفة الصدوقية فورًا. فقد كانت تتكون من كهنة أورشليم الأرستقراطيين، الذين تستهين بهم وثائقنا، فهم لم يعيشوا فى مجتمعات خاصة، ولم يؤمنوا بالخلود. وبينما احتفلوا مع الفريسيين فى ما يخص تاريخ عيد الأسابيع (شافوعوت: Shavuot)، إلا أنهم لم يجعلوه فى منتصف شهر سيفان Sivan، كما هى الحال فى كتاب اليوابيل، ولقد التزموا ببقية الأعياد الأخرى فى الأيام نفسها التى يحتفل فيها الفريسيون.

يبقى هناك الفريسيون الذين عاشوا فى مجتمعات خاصة بهم وفقًا لكلام كل من اليهودى فيلو والرومانى بلينى، ووفقًا لهذا الأخير كان يحكمهم المراقب. وكانوا يؤمنون بالخلود، كانوا قومًا قساة كما كانوا غاية فى الاحتشام. علاوة على ذلك يشير بلينى إلى وجود مستعمرة من هذه الطائفة توجد بالتحديد على الشاطئ الغربى من أعلى البحر الميت (أو فى الشمال منه)، عين جَدى، وتقع على مسافة من خلف الشاطئ، ولم تكن صحيّة للإقامة بها، وعندما نجد مستعمرة تضم أتباع طائفة معاصرة لبلينى (الذى مات فى عام ٧٩ ميلاديًا) فى هذه المنطقة بالتحديد، فإن عبء تقديم الأدلة لا يقع على كاهل من يؤكد ذلك، وإنما يقع هذا العبء على كاهل من ينكر وجودهم وهويتهم

الأسينية. وفى الحقيقة، يوضح هذان الكاتبان (فيلو وبليني) أن أتباع الطائفة الأسينية كان يتم تجنيدهم فقط من الخارج، ولم يكن يتم قبول النساء أو إنجاب أى أطفال، فى حين أن هناك نصوصًا فى الأدب تتعلق بالزواج (على الرغم من معارضته الشديدة لتعدد الزوجات)، وكما هو معلوم فى الحقيقة فإن الهياكل العظمية المستخرجة من مقبرة خربة قمران تتضمن هياكل نساء. ولكن فى هذه المرحلة – على الرغم من أنهما زارا يهودا – كان كل من فيلو وبليبنى يكتب وفقًا للإشاعات، بينما كان المؤرخ اليهودى المشهور يوسيفوس، الذى نشأ فى فلسطين، يعلم أن بعضًا من أتباع الطائفة الأسينية تزوج. قد تكون الحقيقة أن العزوبية كانت متفشية بين أتباع الطائفة الأسينية وذلك إما بسبب أن تزمتهم الشديد قد أدى بهم إلى التزام العزوبية، أو بسبب أن أعداد الرجال كان يفوق أعداد النساء فى هذه الطائفة أو بسبب كلا الأمرين. وبلا شك، ترجع زيادة أعداد الرجال فى هذه الطائفة إلى عدم قبول الغرباء فى هذه الطائفة إلا بشروط صارمة، هذه الشروط لا تنطبق إلا على الذكور، ولهذا، فإنه فى الوقت الذى كان هناك عدد كبير من الذكور، سواء من المنضمين الجدد إلى الطائفة أو من الرجال المولودين فى الطائفة، فإنه لم يكن هناك أعضاء من الإناث ما عدا النساء اللاتى ولدن داخل الطائفة أو النساء اللاتى تزوجن بالفعل من أزواجهن قبل انضمام أزواجهم إلى الطائفة.

٥. القراءون

لكن (من ناحية) إذا كانت الطائفة الأسينية قد تشتتت فى عام ٧٠م، وإذا لم يكن هناك أى كاتب يعرف أى شىء عن هذه الطائفة ما عدا فيلو، وبلينى، ويوسيفوس، وإذا كانت (من الناحية الأخرى) «معاهدة دمشق» التى تم حفظ نسخة منها فى مكتبة المجمع، كما رأينا، فإنها وثيقة أسينية نموذجية – إذن كيف كانت هناك نسختان فى العالم – ترجعان إلى العصور الوسطى – من «معاهدة دمشق» قد وجدتا طريقهما إلى جنيزاه القاهرة، حيث أتى دكتور شيختر وأنقذهما، كما ذكرنا من قبل؟ الإجابة عن هذا التساؤل توجد فى الوثيقة الثانية من وثائق شيختر التى سماها بـ «وثائق الطوائف اليهودية». فقد عثر شيختر بين هذه المخطوطات التى تم العثور عليها فى جنيزاه القاهرة، على

شذرات من كتاب الوصايا Sefer ham-Miswot أو (كتاب الأحكام الدينية) لـ عنان بن دفيد Anan ben David، الرجل الذى أسس فى القرن الثامن، الطائفة التى ما زالت موجودة وإن كانت ضعيفة للغاية، ألا وهى الطائفة القرائية (بعض الوثائق من هذه المخطوطات قد وصلت بالفعل إلى لنينجراد وإلى سان بطرسبيرج ثم تم نشرها بواسطة أبراهام هاركافيAbraham Harakavy). ولكى نكون واضحين، فإن الطائفة القرائية ليست فرعًا من فروع الطائفة الأسينية. فقد نشأت هذه الطائفة بعد أن اكتملت كتابة التلمود، وكانت طائفة معارضة للتلمود. ونظرًا لعدم اعترافها بالقانون الشفهى، تدعى هذه الطائفة أنها تأسست على الكتب المقدسة فقط، لذلك تمت تسمية هذه الطائفة باسم (قرائين) أو (المؤمنين بالكتاب المقدس).

ومع هذا، فقد أثار الأب دى فو De Vaux، الذى أشرنا إليه سابقًا، الانتباه إلى حقيقة أن الكتاب القرائين والمسلمين بعد عام ٩٠٠ ميلادى، تحدثوا عن طائفة قديمة كانت تسمى فى العصر الذى ينتمى إليه هؤلاء الكتاب باسم أهل الكهف «Cave Folk». وأوضح هؤلاء الكتاب أن هذه التسمية جاءت بسبب العثور على كتب هذه الطائفة فى أحد الكهوف. وقد وصف أحد الكتاب المسلمين خصائص تقويم «أهل الكهف» التى تتطابق فى الحقيقة مع التقويم الوارد فى كتاب اليوابيل. وبمناسبة هذا الاكتشاف، يشير البروفيسور بول كالى Paul Kahle، أحد البروتستانت الألمان الذى يقيم الآن (حينئذ) فى إنجلترا، إلى أن القرائين (عن طريق الشراء) امتلكوا عددًا من الكتب التى عثر عليها فى الكهف، بما فى ذلك «معاهدة دمشق».

واهتم القراءون بالطوائف والمدارس القديمة، لأن وجود هذه الطوائف يلقى بالشك على مزاعم اليهود الأورثوذوكس (الذين يسميهم القراءون بالربانيين Rabbanites) بأنهم يمتلكون كمًّا من التقاليد الشفهية التى ترجع إلى موسى وبالتالى هى أقدم من القانون المكتوب نفسه. ويمكن إثبات أن القرائين استخدموا الكتابات الطائفية التى عثر عليها فى الكهف أو داخل الكهوف، بواسطة الدليل الذى أثار الاهتمام بعدما كشفه البروفيسور شاءول ليبرمان Saul Lieberman، من المعهد اليهودى اللاهوتى

فى نيوروك: نصوص الرابى موسى تاكو Rabbi Moses Taku التى تمت فى القرن ١٣، التى تتهم القرائين بادعائهم بأنهم ورد ذكرهم فى الكتابات المهرطقة التى قاموا هم أنفسهم باصطناعها ودفنها هناك. وأصبح من الواضح الآن أن مزاعمهم هذه، حقيقية إلى حد ما. ويسهم البروفسور ليبرمان فى تعزيز تأثير أدب «أهل الكهف» بإضافة بعض الصرامة الواضحة التى اشترك فيها القراءون مع «معاهدة دمشق»، ومن ضمن هذه الصرامة ضرورة تصفية السمك من الدماء قبل تناوله. كما يشير إلى أن هذه القضية تبرز بعض خصائص أساليب البيان لدى القرائين (وبالتالى فإن اللقب «معلم الصلاح» الذى استخدمه كما رأينا من قبل، «أهل الكهف» فى الإشارة إلى مؤسس طائفتهم، هذا اللقب استخدمه القراءون فى وصف إيليا، معلم نهاية الأيام. انظر ملاخى ٣: ٢٣ - ٢٤).

لكن من الواضح أنه حين تنشر الوثائق التى عُثر عليها كافة فى خربة قمران، سيتوفر لدينا قدرًا أكبر من أدب «أهل الكهف»، أكثر مما يتوفر حين تناوله علماء القرائين. وستقوم مجموعة من العلماء المعاصرين بدراسته وتفسيره. بالتالى سيتم إلقاء شعاع هائل من الضوء على التيارات الدينية والفكرية لدى اليهود فى مطلع العصر المسيحى.

مزيد من الضوء من كهوف صحراء يهودا

هارولد ل. جينسبيرج

لقد أظهرت كل من إسرائيل والأردن حماسة جديرة بالثناء فى البحث عن البقايا الأثرية المكتشفة داخل حدود كل منهما والاحتفاظ بها ونشرها. ومع هذا فإن أعظم الاكتشافات الأثرية الحديثة كان فى النصف الشمالى من صحراء يهودا، وتمت تسمية العقد الذى بدأ فى ربيع عام ١٩٤٧ فى تاريخ الاكتشافات الأثرية فى الأرض المقدسة باسم «عقد صحراء يهودا». وهذه الصحراء هى عبارة عن شريط من الأرض شديدة الجفاف والانحدار التى تمتد بين البحر الميت ومستجمع الأمطار بتل يهودا.

وفى النصف الشمالى من الصحراء التى تقع داخل الحدود الأردنية تم اكتشاف مخطوطات يرجع تاريخها إلى العصور القديمة بالقرب من خربة قمران أو فيها وذلك فى الفترة بين ١٩٤٧ - ٥٢، وفى وادى مُرَبَّعَات Murabba'at فى الفترة بين ١٩٥١-٥٢. كما تم اكتشاف مخطوطات قديمة فى منطقة خربة ميرد Khirbet Mird فى الفترة بين ١٩٥٢-٥٣، وذلك فى أطلال دير قديم، لكن لأن هذه المخطوطات ترجع إلى العصور الوسطى لذلك نحن لن نهتم بها. أما المخطوطات الأخرى التى تم اكتشافها فى الموقعين الآخرين، هذه المخطوطات تم العثور عليها داخل كهوف، وسوف أقدم

استنتاجاتى وأوضح أن مخطوطات خربة قمران تم تركها فى عام ٦٨ ميلاديًا، أثناء الثورة اليهودية الأولى (ضد روما)، والمخطوطات المكتشفة فى وادى مُرَبعَات - أو على الأقل المخطوطات المهمة منها- تم تركها بعد أكثر من ٦٥ عامًا فى الفترة بين ٥-١٣٤م أثناء الثورة اليهودية الثانية. وفى خربة قمران تم التعرف على كهف واحد فقط من كهوف المخطوطات من عام ١٩٤٧ إلى عام ١٩٥١، لكن تم اكتشاف خمسة آخرين فى عام ١٩٥٢. وفى وادى مربعات هناك اثنان من الكهوف «المتقنة».

وادى مُرَبَّعَات

وادى مُرَبَّعَات هو وهد وحشى، ومن المشقة بمكان الوصول إليه. يحتوى كل من كهفيه «المُتْقَنَان» وكهفيه «غير المتقنان» على بقايا أنيبجرافية anepigraphic (بقايا دون كتابات مفهومة) غزيرة، تخص احتلال بشرى لمدة تزيد عن أربعة آلاف سنة - منذ الألفية الرابعة قبل الميلاد وحتى العصر العربى. وقد أدى المناخ شديد الجفاف إلى الحفاظ ليس فقط على الأوانى الفخارية وإنما أيضًا على الأدوات الخشبية وعلى القماش، بالإضافة إلى ذلك، حافظ أيضًا على مواد الكتابة القابلة للتلف مثل ورق البردى والجلد الجاف.

وتعد فترة الاحتلال البشرى الأكثر شدة، هى بالطبع فترة الاحتلال الرومانى؛ التى عبرت عنها معظم القطع الأثرية. حيث تتضمن هذه القطع الأثرية عملات ترجع إلى القرنين الأول والثانى الميلاديين، كما ذكرت الكتابات العبرية، والآرامية، واليونانية، واللاتينية، أشخاصًا بعينهم، وبعضها ذكرت تواريخ معينة ترجع إلى القرن الثانى الميلادى. أحد الأحداث المهمة فى ذلك القرن كان الثورة اليهودية الثانية ضد روما، التى استمرت من عام ١٣٢ الى ١٣٥م. واسم قائد هذه الثورة شمعون Simeon، أصبح معروفًا فقط عن طريق العملات التى قام بسكّها، بينما لم يتم التعرف مطلقًا على لقب هذا الرجل. وفى الحقيقة تمت تسمية هذا الرجل فى الأدب الربانى باسم ابن كوزيبا Ben Kozeba أو بَر كوزيبا Bar Kozeba الذى يعنى (ابن المحبط: Son of

Disappointer)، وتمت تسمية هذا الرجل فى المصادر المسيحية القديمة باسم كوخبا Kocheba تعنى (النجم) أو بَر كوخبا Bar Kocheba وتعنى (ابن النجم: Son of the Star). لكن العلماء عرفوا دائمًا أن هذه ما هى إلا كُنيات، وتحتفظ الكتابات المسيحية باسم قد يرجع إلى العصر الذى علق فيه اليهود آمالًا عريضة على قائدهم شمعون، بينما تعكس الكتابات اليهودية إحباطهم. والآن نحن نعلم كنيته الرسمية وهى ابن كوزبا Ben Kosbah. وبالنسبة إلى وادى مربعات فقد تم العثور على الأشياء التالية سليمة منذ عصر الثورة اليهودية الثانية:

تسع عملات يرجع تاريخها إلى هذه الفترة، وبعض الصكوك الآرامية يرجع تاريخها إلى «العام الثالث من تحرير اليهود» (١٣٤م)، وكثير من الوثائق العبرية المهترئة مؤرخة بتاريخ «إنقاذ إسرائيل على يد شمعون بن كوزبا، أمير إسرئيل»، وخطابان مرسلان من «شمعون بن كوزبا، أمير إسرئيل» الأول إلى «يوشع بن جالجولا Jeshua ben Galgola، ورجال القلعة»، وخطاب آخر فى فترة آخرى مرسل إلى الشخص نفسه «يوشع بن جالجولا قائد المعسكر». ويبدو أن يوشع هذا كان قائدًا على الحرس العسكرى الذى أبقاه شمعون مرابطًا فى الصحراء، كما يوضح النص اللاتينى السابق ذكره أن الرومان وضعوا مجموعة من الحرس هناك نتيجةً لذلك – من المحتمل أن هذا الحرس أرسل لكى يراقب الطريق المؤدى إلى مستعمرة عين جدى.

عثر داخل كهوف وادى مربعات على بقايا من الكتاب المقدس، من سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر التثنية، وسفر أشعيا.

(تخبرنا التقارير الحديثة بالعثور على نسخة ناقصة تخص الأنبياء الصغار). وليس من المصادفة أن تكون هذه الوثائق مهترئة إلى هذا الحد. إحدى قطع هذه اللفائف تحتوى على ثقب يخترق ثلاثة أعمدة. وكانت الحرب ضد ابن كوزبا، كما ينبغى أن نسميه الآن، واحدة من أبشع الحروب التى اضطر الرومان إلى خوضها، ولا بد أن هذه الكهوف الموجودة فى وسط هذه الصحراء المقفرة، قد كبدت الرومان خسائر هائلة. لذلك قام

الجنود الرومان الوثنيون بتمزيق التوراة وباقى الكتابات المقدسة مِزقًا صغيرة. وربما بقيت بعض التعويذات سليمة بسبب عدم وضوحها أمام الرومان.

تتفق النصوص المقدسة التى عثر عليها فى وادى مربعات (بصرف النظر عن هذه اللفائف غير المنشورة التى ذكرناها سابقًا والمتعلقة بالأنبياء الصغار) حتى فى النطق، مع النص الماسورى Masoretic (النص العبرى الذى بين أيدينا حاليًا)، بينما تحتوى التمائم على أقسام أسفار موسى الخمسة التى كتبها حاخامات اليهود. ولم يعثر على كتابات مزيفة، ولم يعثر بالطبع على كتابات مهرطقة.

خربة قمران

لدى قراء التفسير (يوليو ١٩٥٣، صفحة ٢٣٧-٢٤٥ أعلاه) معرفة جيدة بالفعل عن «لفائف الكهف» الأصلية. لكن توفرت معلومات كثيرة فى العامين الأخيرين، ومن المرغوب فيه تلخيص هذه المعلومات بشكل لا يمكن تجنبه.

ففى حين أننا تحدثنا فى المقالة السابقة عن أربعين مخطوطًا فقط معروفة على وجه اليقين، ثم ارتفع العدد المحتمل لها إلى سبعين، فإننا الآن نتحدث عن مئات الكتب التى يرجع بعضها إلى القرن الأول قبل الميلاد (والبعض ربما يرجع إلى القرن الثاني) ويرجع بعضها إلى القرن الأول الميلادى. والدليل على هذا التاريخ ـ الذى يشاع بمصداقية ـ ازداد على نحو مثير، بطريقة ربما يتم فى المستقبل الكشف عنها ـ هو على النحو:

١ ـ تقدم مخطوطات وادى مربعات التى ترجع إلى عام ١٣٤م التى ذكرتها سابقًا، تقدم دليلًا مهمًّا جدًّا. كما أن آخر مخطوطات تم العثور عليها فى خربة قمران مهجورة وعفا عليها الزمن.

٢ ـ القدر الأكبر من هذه المخطوطات تم نقشه على الجلد الجاف، على الرغم من وجود إحدى المخطوطات المكتوبة على ورق البارشمان parchment (هو جلد حيوان مصنوع بحرفية)، وأيضًا بعض البردى وثلاثة ألواح من النحاس. وهناك أيضًا

الأوستراكون ostracon (هو خزف أو فخار منقوش فيه) الذى لم يتم العثور عليه فى أحد الكهوف، ولكن فى بقعة قريبة سيتم ذكرها فى الصفحات التالية.

والشيء المهم الذى يجب أن نذكره هنا فى هذه الميزة السلبية، هو أنه من بين كل هذا القدر الكبير من المواد ليس هناك قطعة ورق واحدة.

٣ ـ المواد اللينة – الجلد والبردى – تتكون منها جميع هذه اللفافات. لكن ليس هناك دليل على وجود مخطوطات (رزم من الورق، مثل كتبنا المعاصرة). وليس هناك بين هذه الكميات أى أثر لحروف العلة.

ولكى نكون واضحين، ظل ورق البردى مستخدمًا فى العصور الوسطى، وبعض اللفائف ما زال مستخدمًا حتى يومنا هذا، فى مثل أسفار التوراة Sifrei Torah، والصحف megillot، والتفلِّين Tefillin (وصيَّة الصلاة)، والمزوزوت mezuzot (وصيَّة الباب) – والوثائق. ولكن أن توجد مكتبة من مئات الكتب لا تحتوى إلا على لفائف وليس هناك ورق وإنما جلد جاف وأوراق بردى فقط (فى ما عدا لفافة واحدة من البارشمنت) فهذا لا يمكن تصوره بعد القرن الثالث الميلادى، إذ كان هذا متأخرًا. والملاحظات التالية سوف تُظهر أن المخطوطات حفظت فى الكهوف كما هى الحال فى القرن الأول الميلادى.

٤ ـ كانت مخطوطات الكهف الأول ملفوفة فى القماش، وتم تحديد عمر القماش، فوجد أنه يرجع إلى عام ٣٣م باستخدام اختبارات كاربون١٤، مع هامش من الخطأ بقرنين من الزمان قبل أو بعد هذا العام.

٥ ـ تم تخزين مخطوطات الكهف الأول فى جرار من نوع ليس له مثيل فى أى مكان آخر إلا فى الكهوف المجاورة (حيث تم استخدام هذه الجرار لأغراض أخرى أقل قيمة عن تخزين الكتب) وفى المستوى الثانى من الموقع المجاور من مستوطنة خربة قمران. وبالتالى فإنه من الواضح أن المخطوطات المذكورة تم وضعها فى الجرار وإخفاؤها فى الكهف ليس بعد الوقت الذى تم فيه تدمير هذا المستوى من هذه المستوطنة. ويمكن تحديد هذا التاريخ بدقة. حيث يرجع تاريخ أحدث مجموعة عملات تم العثور عليها

فى المستوى الثانى إلى العام الثانى من الثورة اليهودية الأولى، أى فى الفترة بين عام ٦٧-٦٨م، ونحن علمنا من يوسيفوس بأن فيسبازيان، القائد الرومانى الذى تم تنصيبه بعد ذلك إمبراطورًا، احتل أريحا فى يونيو عام ٦٨ ميلادية. وتقع خربة قمران على بعد ثمانية أميال جنوب أريحا - وعلى عكس وادى مربعات - يمكن الوصول إليها بسهولة نسبيًا، وبالإضافة إلى هذا يخبرنا يوسيفوس عن وصول فيسبازيان إلى البحر الميت.

من الواضح أن هذه كانت المناسبة التى قام فيها فيسبازيان بالاستيلاء على المستوى الثانى من خربة قمران وتدميره، ومن المؤكد أن المخطوطات تم إخفاؤها فى الكهف فى الأسابيع أو الشهور التالية فى انتظار قدوم فيسبازيان.

لكن هذه الجرار الغريبة ليست هى الأشياء الوحيدة التى تم اكتشافها فى المستوى الثانى من خربة قمران التى قدمت لنا المخطوطات فى هذا الكهف والكهوف المحيطة. تتكون المستوطنة من مبنى هائل من طابقين. وبين أطلال الطابق العلوى تم اكتشاف ما يمكن أن يكون حوضًا للغسيل بالإضافة إلى ثلاث طاولات ومحبرتين، ومقاعد بمحازاة الجدران. من الواضح أن هذا المبنى كان الـ سكريبتوريوم scriptorium، وهو المكان الذى يجلس فيه الناسخون لكى ينسخوا الكتب ليفيد منها جموع الناس.

كما يحتوى المبنى على أماكن للطهى وأماكن مخصصة لتناول الوجبات المجتمعية أو للتشاور. وفى شرق المبنى كانت هناك مقبرة كبيرة تضم ١١٠٠ قبر، وبين المقبرة والمبنى يوجد نوع من المرتفعات عند المنحدر. وفى الجوار هناك عدد من الكهوف التى تحتوى على جرار ولكن ليس هناك مخطوطات، ومن الواضح أن هذه الكهوف هى بمثابة منازل أو مخازن من أجل الناس الذين يسكنون الخيام القريبة. ومن المصادفة أن يكون أحد أبرز خصائص ممارسات الطائفة الأسينية كما هو موصوف فى مصادرنا هى المأدبة المجتمعية. يصف لنا عالم الطبيعية الرومانى المشهور بلينى - الذى رافق فيسبازيان فى حملته على يهودا - موقع مستعمرة الطائفة الأسينية بالقرب من البحر الميت على نحو يلائم موقع خربة قمران بشكل جيد. ويتضح لنا أصحاب لفائف خربة قمران من خلال محتوى بعض هذه اللفائف، وهم بالتأكيد مجتمع من أتباع إحدى الطوائف، ومن المحتمل أن هذه الطائفة هى الأسينية.

وكان من الجيد بالطبع أن تبقى المكتبة الكاملة لهذا المجتمع سليمة حتى عصرنا هذا حيث تم اكتشافها. وخربة قمران ليس من الصعب الوصول إليها مثل وادى مربعات، على الرغم من أن الكهف الأول يقع خارج الطريق الممهد على جانب المنحدر، ومعظم محتوياته الأصلية كانت قد فقدت بالفعل قبل أن تقود المصادفة أحد البدو لاكتشاف هذا الكهف فى ربيع عام ١٩٤٧. وهناك رسالة معروفة جيدًا ترجع إلى عام ٨٠٠ ميلادية...التى تذكر اكتشاف مخطوطات عبرية فى كهف مجاور لمدينة أريحا، كما أن الأدباء المسلمين والقرائين بعد عام ٩٠٠ ميلادى يعلمون أيضًا بوجود هذه الكتابات الطائفية التى تم اكتشافها فى أحد الكهوف. ومن محتوى هذه المخطوطات التى يشير إليها هؤلاء الكتاب نجد أن هذه المخطوطات تنتمى إلى الطائفة نفسها التى تنتمى إليها مخطوطات خربة قمران، ربما يكون الكهف المذكور هو الكهف الأول لدينا. لكن على أى حال فإن البقايا التى تم إنقاذها من هذه الكهوف فى الأعوام القليلة الماضية هى صانعة لعهد جديد.

ونحن لدينا هنا كتابات تتعلق باللوائح، والمبادئ، والشعائر، وتفسيرات الكتب المقدسة الخاصة بطائفة يهودية منقرضة. وهنا لدينا أجزاء من الأصول العبرية والآرامية المفقودة من هذه الأعمال البارزة المعروفة باسم أبوكريفا وبسيدوبيجرافا. ولدينا أيضا الأصل الآرامى للكتاب المزيف (بسيدوبيجرافون) (وهو كتاب لاميش Lamesh)، الذى علمنا بوجوده فقط من خلال قائمة كتب قديمة، والذى لم تتوفر له أى نسخة بأى لغة أخرى. ونحن هنا لدينا بقايا من مكتبة كاملة للمخطوطات العبرية المقدسة التى هى أقدم بقرون من أى كتب معروفة من قبل.

كنت تحدثت فى المقالة السابقة عن كتابات وعقائد هذه الطائفة، وأيضًا عن امتلاك هذه الطائفة قدرًا من الأبوكريفا، والبسويدبرجرافا ومدى تأثير هذه الكتب على عقائدهم وكتاباتهم. وسوف أضيف هنا فقط، أننا الآن نعلم أن مكتبة خربة قمران تحتوى ـ بالإضافة إلى الكتب غير الكنسية وغير المعروفة ـ على أكثر من نسخة لكتاب اليوابيل وكتاب حنوخ الأول باللغة العبرية الأصلية، بالإضافة إلى نص عبرى وآرامى من كتاب طوبيا.

حالة الكتاب المقدس واستخداماته فى العصور اليونانية والرومانية

بذل حاخامات العصر الرومانى - كما هو معروف جيدًا - جهودًا طفيفة لتقليد لغة كتاب التوراة فى الـ مِشْنَا، والـ توسفتا، والـ بارايتوت، والـ مدراشيم، ولكنهم استخدموا ما يُعرف باللغة العبرية المشنوية، أو التلمودية، التى صاغوا من خلالها أجمل الصور فى الدقة، وروعة الإيجاز. وكانت هناك محاولة واضحة فقط فى صلواتهم التى يصفونها - فى الأقسام السابقة والتالية للشماع وخصوصًا فى الـ عميداه - للتحدث على «طريقة التوراة». وحتى هذا الوقت لم تكن هناك أى محاولة للتباهى بكثرة عبارات التوراة المناسبة فى محلها أو قلتها، التى يمكنهم التفكير فيها والمزج بينها، لكن على العكس، كانت هناك بساطة ومهابة رائعة - خصوصًا فى الصلوات اليهودية التى تم تبنيها بصفة دائمة فى النهاية. واللغة العبرية الطائفية الموجودة فى مخطوطات خربة قمران هى «أكثر شبهًا بلغة التوراة». ولكننى لا أعتقد أنه من الانحياز أن أنطقها بشكل أقل من عبرية الحاخامات. وحتى النصوص غير الشعائرية لدى هؤلاء الناس تبدو مثل فسيفساء عبارات التوراة، مع الكثير من الإطناب من أجل إبراز مزيد من الازدهار فى

لغة التوراة، بينما تحمل شعائرهم فى هذا الاتجاه إلى غرابة متطرفة، والنتيجة ضياع حبل الأفكار أحيانًا فى خضم حشو الكلام.

فى الوقت نفسه، فإن كلمات ما بعد الكتاب المقدس التى تتخلل مؤلفاتهم توضح أن العبرية الجيّة فى هذا الوقت كانت فى الحقيقة أشبه بالعبرية التى استخدمها حاخامات اليهود بطبيعة الحال.

كان الاستخدام الطائفى، فى نواح أخرى، للكتاب المقدس أشبه باستخدام الحاخامات. وفى اثنين من كتبهم مثل «معاهدة دمشق» و«كتيب الانضباط» دعموا حجتهم بعبارات مقتبسة من الكتاب المقدس التى فسروها على الطريقة المدراشية ثم - وكان هذا مفاجئًا فى الحقيقة - كشف الكهف الأول عن مدراش كامل من الناحية العملية فى سفر حبقوق، وكشف أيضًا عن قصاصات من المدراشيم على سفرَى ميخا، وصفنيا، بينما كشف الكهف الرابع عن أجزاء من أحد أسفار أو أكثر من سفر من أسفار أشعيا. وهناك ثلاثة كهوف أسفرت عن أجزاء من كثير من «تفسيرات» على المزامير. ولقد أصر بعض العلماء على أن هذا ليس مدراشيم وإنما تفسيرات بكل ما تحمله الكلمة من معنى. حسنًا، لم يتم نشر تفسيرات سفر أشعيا ولكن التفسيرات الأخرى على أى حال، ينقصها العناصر التى تعتبر المكون الرئيس لتفسيرات الكتاب المقدس بالمعنى الذى نقصده من هذا المصطلح، التى تم تجاهلها تمامًا حتى فى المِدْرَاش الربانى الذى لدينا، وهذه العناصر هى العناصر النحوية، واللفظية، والأسلوبية، والملحوظات الأثرية، كما لم يتم تناول الألغاز التفسيرية. وبدلًا من ذلك، تم اختيار هذه الآيات لعرضها بشكل أدى إلى تفسيرها اعتباطيًّا كإشارة إلى التاريخ الحالى. خذ مثلًا سفر حبقوق؛ إنه كتاب رائع وفقًا لمغزاه الصريح. حيث قام نبى هنا بمعاتبة ربه على سلبيته إزاء بسط الكلدانيين Chaldeans غير المؤمنين سيطرتهم على بقية الأمم البريئة (ولم يفرد النبى الأخطاء الواقعة نحو شعبه اليهودي!) ثم انتظر الحصول على ردّ على عتابه هذا («العتاب: Reproach» هى الكلمة التى استخدمها هو). لكن بحسب كلام المفسرين الطائفيين، كل ما اهتم به النبى هو الخطأ الذى عانى منه معلم الصلاح،

مؤسس هذه الطائفة أو بطلها، بعد خمسمائة عام على يد الأمراء الكهنة الحشمونيين. ولم يتم توجيه عتاب هذا النبى إلى الرب وإنما إلى إنسان سوف يكون فى موضع يسمح له بالاحتجاج ضد المعاملة السيئة لمعلم الصلاح. والكلدانيون ليسوا على عكس الرومان، الذين تعتبر سيطرتهم على يهودا منذ ٦٣ ق.م، بمثابة العقاب نتيجة لاضطهادهم لمعلم الصلاح وصحابته.

يمكن الاستشهاد على وجود تطبيقات أخرى مشابهة من النبوءات القديمة على أزمانهم من الحاخامات، ففى نظر الحاخامات كان يراد لهذه النبوءات أن يتم فهمها على أنها تدريبات روحانية أكثر من كونها رؤى متبصرة فى النوايا الحقيقية للنصوص القديمة. وبالتالى فعلى الرغم من أنه فى النص العبرى من النبوءة التى تم الكشف عنها لأمنا رفقة Rebekah أن «هناك أمتين فى رحمك» تم نطق كلمة «أمة: nations» بطريقة يمكن فهمها على أنها كلمة «أقطاب: magnates»، ولن يتم اعتبار أى يهودى مهرطقًا إذا ما تساءل عمّا إذا كان هذا مقصودًا بالفعل للإشارة إلى مؤلف المشنا (الذى ينحدر بالطبع من يعقوب) أم إلى الإمبراطور الرومانى (من المفترض أنه ينحدر من عيسو Esau) الذى يقال إنه كان صديقًا للأول. وعلى الجانب الآخر، فإنه من المعلوم جيدًا أن «الإدراك» الحقيقى للنبوءة، كان أمرًا أساسيًا فى المسيحية، ومن الطبيعى أن نظن أن هذا الاتفاق بين جماعة خربة قمران والمسيحيين الأوائل فى جعل كل نص يشير إلى عصرهم، هذا الاتفاق هو بسبب حقيقة أن كل من جماعة خربة قمران والمسيحيين الأوائل تعرضوا للاضطهاد واعتقدوا أنهم يعيشون فى «نهاية الأيام»، فالجماعة كانت تنتظر المجىء المبكر للـ «مسيح من هارون وإسرائيل»، والمسيحيون الأوائل انتظروا القدوم الثانى الوشيك. ولأن هذه الحقيقة كانت فى عصر قديم، حينما كانت اليهودية تتعرض للاضطهاد الذى يمنع المعجزة، فإن الاختفاء المبكر لهذه الحقيقة كان شيئًا حتميًا، ونتج عن هذه الحقيقة نشوء «المدراشيم الأخروية» وكان هذا متجسدًا فى الكتاب المقدس نفسه.

الكارثة التى تحدثت عنها هى حظر اليهودية بواسطة إنتيوخوس إبيفانيس فى عام ١٦٤-٦٧ ق.م، والمدراشيم التى كشفت عن أنه تم التنبؤ بهذه الأزمة وبالنهاية الرهيبة

لإنتيوخوس وبزوغ فجر عصر جديد، فى الكتاب المقدس القديم، تم تجسيدها فى سفر دانيال. وهنا (دانيال ٩) تم إخبارنا فى كلمات عدة أن فترة الخضوع لمدة سبعين عامًا التى تنبأ بها إرميا لم تكن سبعين عامًا وإنما سبعين هبدومادس hebdomads (أسابيع الأعوام) أو أربعمائة وتسعين عامًا فى المجمل، التى ربما تشهد على كثير من التقلبات التى تنتهى بحظر الديانة اليهودية لمدة نصف هيبدوماد (ثلاثة أعوام ونصف العام) وسوف يتلوها بزوغ فجر عصر جديد. وأوضحت فى موضع آخر كيف أن المدراش الدقيق الذى ـ مع أشياء أخرى ـ قد حول آشور نبوءات أشعيا إلى سوريا فى القرن الثانى قبل الميلاد، وحول ملك آشور المتغطرس الذى استنكره أشعيا إلى إنتيوخوس إيبيفانيس، هذا المدارش قد ورد فى دانيال ١١ . ويمكننا أن نقول إنه بعد المدراش الهالاخى «تشريعى» (انظر التفسير فى سبتمبر ١٩٥٠ صفحة ٢٨٣) فإن المدراش الأخروى، الذى تجسد فى المدراشيم الطائفية فى سفر حبقوق وسفر ميخا وتجسد حتى فى المدراش المبكر لدانيال ١١، وفى أشعياء، هو أقدم شكل من أشكال المدراش.

وقد تعمق أتباع الطوائف هؤلاء فى التوراة، وحاكوا أسلوبها، وعباراتها، وتوسطوا على معانيها. ولكن فى أى صورة قرءوه ؟ لقد ذكرت بالفعل أنه لم يتم العثور على مخطوطات (كتب من ورق كالتى توجد فى عصرنا) فى خربة قمران، وإنما لفائف فقط. وبالتالى فإن هؤلاء الناس لم يمتلكوا الكتب المقدسة فى مجلد كامل واحد. ونحن نعلم كم هى ثقيلة وضخمة الأسفار الخمسة (التوراة) إذا كانت فى شكل لفائف. لكن ربما يكونون قد امتلكوا نسخًا من جميع الكتب المنفصلة فى الشريعة العبرية، باستثناء سفر إستير. وحتى الآن تم العثور على بقايا من جميع الكتب ما عدا سفر إستير، و ربما يكون أتباع الطوائف هؤلاء لم يميزوا بين سفر إستير– الذى يرجع إلى عصر الحشمونيين – وعيد الفوريم Purim الذى يأمر هذا السفر بالاحتفال به. كما أنه من البعيد عن الحقيقة أنهم التزموا بعيد حانوكاه، وهو عيد أسسه الحشمونيون، الذين كانوا يمقتونهم.

ومن الجدير بالاهتمام أن بعض لفائف الكتاب المقدس المكتوبة بالخط العبرى القديم، المعروف فى يومنا لدى عامة الناس من خلال العملات اليهودية القيمة التى تمت إعادة إنتاجها على طوابع البريد الإسرائيلية. حتى الأساطير المتعلقة بالثورة اليهودية الثانية

والموجودة فى العملات التى سكها شمعون بن كوزبا مكتوبة بالخط العبرى القديم. ولا تسمح المشنا باستخدام اللفائف المكتوبة بهذا الخط للقراءة فى الكنيس، لكن هذا الحظر فى حد نفسه يثبت وجود هذه اللفائف بين اليهود فى عصر المشنا. وكما هو معروف فإن السامريين ما زالوا يستخدمون هذا الخط حتى يومنا هذا. وبسبب العصر الجليل الذى ينتمى إليه، يعدّ هذا الخط أكثر قداسة من الحروف العبرية المربعة المعروفة لدينا، لهذا فإن بعض الوثائق الطائفية التى تستخدم الحروف العبرية المربعة، تعتمد على هذا الخط المقدس لكتابة اسم الرب. وعلى نحو مماثل، فى ترجمته اليونانية للكتاب المقدس اليهودى، لم يقم المؤرخ أكويلا (الذى كان معاصرًا لـ شمعون بن كوزبا) بترجمته أو إملائه بل قام بنسخه كما هو بالخط العبرى القديم.

يعد سفر أشعيا هو أشهر الكتب المقدسة بخلاف أسفار موسى الخمسة لدى الطوائف اليهودية. وقد أسفرت خربة قمران عن لفافة كاملة لهذا السفر، ونسخة معيبة، وبقايا من نسخة ثالثة، كما ذكرنا بالفعل أجزاء من مدراش خاص بهذا السفر. وكان أتباع الطوائف فى هذا المدراش ذوى طبيعة فريدة من نوعها. والكتب المقدسة الوحيدة بخلاف أسفار موسى الخمسة التى تم العثور على بقاياها فى وادى مربعات، كان سفر أشعيا- وفقًا للتقارير الحديثة – والأنبياء الصغار. ويعدّ دانيال ١١ مدراشًا كاملًا على سفر أشعيا تم ذكره سابقًا. ويعرف قراء العهد الجديد مثالين آخرين، فهناك القصة (لوقا ٤: ١٦ – ٢٢) التى تتحدث عن مجىء يسوع إلى كنيس كفر ناحوم Capernaum فى يوم السبت، ووقف لكى يقرأ وتم إعطاؤه لفافة سفر أشعيا، وفتحها وقرأها وقام بتفسير فقرة منها، وهناك قصة أخرى (أعمال ٨: ٢٦ ff) عن النبى فيليب Philip الذى أتى إلى خصى إثيوبى ووجده يقرأ سفر أشعيا ودخل فى مناقشة معه. وليس من الصعب معرفة سبب هذه الشهرة. فقد لاحظ الحاخامات أنه من بين الأنبياء الثلاثة الرئيسيين، كان سفر إرميا هو كل المحنة، وحزقيال هو جزء منها وجزء من العزاء، أما أشعيا فكان بأكمله عزاء (كما يطلق العلماء المعاصرون على سفر أشعيا الثاني) (بابا باترا ١٤ ب) ويمكننا أن نضيف أنه عزاء بأعذب الكلمات.

لكن بلا شك سيهتم القراء أكثر بمعرفة ما هو الضوء الذى ألقته هذه النصوص على النقد الأعلى أو النقد الأدبى ومقدار الضوء الذى ألقته على النقد النصى أو الأسفل. ولم تلق بأى ضوء على النقد الأدبى. ولا يرجع تاريخ لفافة أشعيا الكاملة، التى تعدّ أقدم مخطوطة من هذه المخطوطات، إلى ما قبل ١٠٠ ق.م، ولا يتخيل أى إنسان ينظر للأمر بجديّة أنه تمت إضافة أى شيء إلى سفر أشعيا بعد هذا التاريخ. لكن بالنسبة إلى الأدب النَّصّى lower criticism، فإن هذه النصوص ذات أهمية بالغة. ويتفق بعض هذه النصوص مع النص الماسورى بدرجة كبيرة (وكذلك أولى لفائف أشعياء غير الكاملة) بينما تختلف نصوص أخرى (لا سيما لفائف أشعيا الكاملة) فى الهجاء، والقواعد النحوية، والصياغة. وبالمناسبة فإن الاختلاف فى الهجاء والقواعد النحوية كان فى اتجاه الاستعمال الأخير - كما فى الأسفار الخمسة السامرية، ومخطوطات الكلاسيكيات غير العلمية.

ما يهمنا بالتحديد فى اللفائف المقدسة التى عثر عليها فى الكهف هى بالطبع الصياغة، ومن المهم جدًّا أن نجد أنها كثيرًا ما تتفق مع الـ سيبتواجنت Septuagist وهى أشهر نسخ اليونانية، ولا تتفق فى نقاط أخرى مع النص الماسورى والسيبتواجنت. فى إحدى الحالات حينما تعكس مقدمة السيبتواجنت قراءة عبرية مختلفة عن قراءتنا، هذه القراءة العبرية المختلفة التى ظهرت فى لفائف خربة قمران، أثبتت أنها أعلى من النص المستلم أو النص الماسورى وأسمى منه. استدعى موسى بنى إسرائيل فى سفر التثنية ٢٩: ١ إلى خطبة الوداع التى استمرت حتى الفصل الثلاثين. وتبع هذا بعض التوجيهات والتنظيمات. وفى النص المستلم، فإن الانتقال من «الإرادة الأخلاقية» إلى التوجيهات والتنظيمات يتم على النحو التالى (سفر التثنية ٣١: ١ - ٢): فذهب موسى وكلم (וילך משה וידבר) بهذه الكلمات جميع إسرائيل، وقال لهم...» وقراءة لفافة خربة قمران التى وضعها مترجم كتاب السيبتواجنت أمامه صحيحة أيضًا الآن حينما انتهى موسى من حديثه (ויכל משב לדבר) إلى جميع إسرائيل، قال لهم...»، لأنه منذ استدعى موسى بنى إسرائيل إليه، لم يذهب إليهم.

النص الماسورى ونظائره فى اليهودية الأورثوذوكسية

لكن فى معظم الحالات التى تختلف فيها نصوص الكتاب المقدس التى عثر عليها فى خربة قمران عن نصوصنا ـ تكون القراءات أقل قيمة عن قراءتنا. وما أريد أن أشدد عليه هنا ـ حقيقة أن هذه النصوص تحتوى ـ فى بعض النقاط ـ على اختلافات مهمة، سواء اختلافات عن نصوصنا أو اختلافات بين هذه النصوص بعضها عن بعض. وهذا الانسياب النسبى للنص هو ما وجدناه فى مخطوطات الكلاسيكيات القديمة، وهو ما تم افتراضه مسبقًا فى التشريعات والتقاليد الربانية. والقاعدة نفسها التى تقول إن اللفافة التى لا تتوافق مع النص الأصلى لا يجب أن تتم قراءتها فى الكنيس، هذه القاعدة تفترض مسبقًا أن النصوص المختلفة يتم تداولها للدراسة الخاصة، كما توضح النصوص الأخرى التى عرفناها من نسخ رابى مئير (منتصف القرن الثانى الميلادي) أنه حينما قام مئير بنسخها من أجل دراسته الخاصة أو لدراسة زبائنه لم يكترث بالالتزام بالنص الأصلى للحاخامات (فى هذه النقطة وأكثر يمكن الرجوع إلى كتاب: Saul Lieberman's Hellenism in Jewish Palestine، Chapter One). وبالتالى فإنه من غير المحتمل بأى حال من الأحوال، أنه إذا كانت بقايا الكتاب المقدس المكتشفة فى

وادى مربعات لم تكن هزيلة وغثة إلى حد كبير، فإنها لن تتوافق مع النص الأصلى على النحو الأمثل، كما لاحظنا من قبل.

هناك تقليد شهير فى المصادر اليهودية (سِفْرِى اا ٣٥٦ وروايات أخرى) يتعلق بكيفية أن ثلاث لفائف فى ساحة الهيكل تمت مقارنتها، وكيف أن قراءة الأغلبية تم تبنيها وفقًا للمعايير كلما اتفقت لفافتان أمام واحدة. وهذا التقليد يوضح أن السلطات اليهودية، مثل فقهاء اللغة اليونانيين، أدركوا أن جميع القراءات لم تكن جيدة على حد سواء، وانطلقوا لاستعادة النص الأصلى عن طريق تبنى قراءات أغلبية المخطوطات السامية. والنتيجة هى النص الماسورى الذى هو أسمى من جميع نظائره فى العموم، لكن يمكن تصحيحه بالتأكيد عن طريق قراءة أحد فقرات من النصوص الأخرى أو بعضها. وفى النهاية حل هذا النص محل بقية النصوص حتى النصوص المخصصة للدراسة الخاصة، لكن ما زالت هناك بقايا ترجع إلى الزمن الذى لم يكن فيه هذا النص سائدًا فى الدوائر الرسمية. والأمثلة على القراءات غير الماسورية التى وردت فى التلمود البابلى، قد تم سردها فى كتاب جيليون هاس- شاس Gilyon hash–Shas الوارد فى شابات ٥٥ ب، قائمة رابى عقيبا Rabbi Akiba Eger's لكن القراءة الأكثر أهمية وردت فى هاجادا عيد الفصح. وتتكون واحدة من فقرات التوراة التى تستند إليها مطالب اليهود بتلاوة الهاجادا، تتكون من آيتين، تنصان وفقًا للنص الماسورى الذى لدينا على الآتى (سفر التثنية ٦: ٢٠ - ٢١): «إذا سألك ابنك غدًا قائلًا: ما هى الشهادات والفرائض والأحكام التى أوصاكم بها الرب الهنا؟ تقول لابنك: حينئذ، كنا عبيدًا لفرعون مصر، فأخرجنا الرب من مصر بيد شديدة»، لكن الـ سيبتواجنت لا تنص على: « التى أوصاكم بها الرب الهنا»، و إنما: «التى أمرنا بها الرب الهنا»، وليس: «من مصر»، ولكن: «من هناك»، ولا تنص فقط على: «بيد شديدة»، وإنما تنص على: «بيده الشديدة وذراعه الممدودة». شىء لا يصدق كما قد يبدو لكم، إلا أن قصتنا الهاجادية تتفق مع السيبتواجنت فى كل هذه الجوانب. والهاجادا الغربية الحديثة قامت بتصحيح

سؤال الابن لأبيه ليصبح: «أمرك بها» لكى تتفق مع النص الماسورى. لكن الهاجادا الشرقية والقديمة ما زالت تحتفظ بقراءة السيبتواجنت: «أمرنا بها»، واحتفظت جميع الهاجادا بصياغة الـ سيبتواجنت فى ما يخص ردّ الأب على سؤال ابنه. وفى هاتين الآيتين، وضع الحاخامات أمامهم النص العبرى نفسه الذى استخدمه مترجم السيبتواجنت.

وعلى الجانب الآخر، اتبعوا فى شعائرهم اليومية، على الأقل فى إحدى النقاط، قراءة لا تتفق مع النص الماسورى ولا الـ سيبتواجنت، لكنها تتفق مع قراءة لفافة أشعيا الكاملة التى عثر عليها فى الكهف. وتحتوى العميداه التى نعرفها جميعًا على العبارة التالية: «وسوف نرى بأعيننا كيف تعود إلى صهيون Zion برحمته»، وفى الحقيقة تخلو العميداه الفلسطينية القديمة من هذه العبارة. لكن الحاخامات الذين قدموها - سواء أكانوا بابليين أم فلسطينيين - يحتم أنهم استوحوها من نص غير ماسورى من كتاب العزاء الكبير، أشعيا (كما لاحظنا أعلاه حاول الحاخامات أن يقرءوا» على طريقة الكتاب المقدس» فى الصلوات وكان سفر أشعيا دائما هو الخيار المفضل لدى الجميع). ولكى نكون واضحين، فإن الفقرة الرئيسة: «وسوف نراك بأعيننا» مستوحاة من النص الماسورى فى أشعيا ٣٣: ١٧ أ، الذى يقول: «سوف ترى عيناك ملكًا فى بهائه»، وليست مستوحاة من القراءة المختلفة فى الـ سيبتواجنت ولفافة الكهف. لكن مثل بقية الآيات فى العميداه، يمكن أن تكون مستمدة من نص لفافة الكهف من أشعيا ٥٢: ٨ ب. وبالنسبة إلى النص الماسورى ينص على: «نعم، وجهًا لوجه سوف يروا كيف يعود الرب إلى صهيون» دون إضافة: «برحمته». وعلى الجانب الآخر، تنص الـ سيبتواجنت على «برحمة» دون: «عودته» لأنه استبدل كلمة: «يشفق على» بكلمة: «يعود إلى». وسوف نجد فى لفافة الكهف بمنتهى الدقة ما تم افتراضه مسبقًا بصياغة العميداه «نعم سوف يرون وجهًا لوجه كيف يعود الرب إلى صهيون برحمته»، التى يجب أن نضيف عندها: «آمين».

القانون

لقد ناقشنا من قبل، فى المقدمة العامة، موقف الحاخامات من القانون. ففى مواجهة القانون المترسخ، اضطروا إلى مواجهة التحدى المتمثل فى العالم المتغير. ووجدوا الحل فى التفسير، الذى أعطاهم القدرة على إحداث تغيير فى النقاط التى لم تتغير بعد، واستقبلوا سلطة رجعية من سيناء. هذه الطريقة أصبحت ممكنة بسبب اعتقادهم بالوحى الشفهى للكتاب المقدس، ونشأت عن ذلك النظرية القائلة إنه لا كلمة ولا حتى حرف يمكن أن يكون غير ضرورى، وبالتالى فإن الطريقة الدقيقة للتعبير والكلمات الدقيقة المستخدمة ساعدتهم على التفسير وإنتاج قوانين «جديدة». ولم يطور اليهود قط من معتقد أن الكتاب المقدس كان مثاليًا من حيث الأسلوب، على عكس المسلمين الذين ينسبون هذه المثالية إلى كتابهم المقدس. وفى الواقع، كانت هناك عيوب من حيث الأسلوب والقواعد النحوية (مثل التكرار والهجاء الغريب) التى أسس عليها الحاخامات تفسيراتهم الجديدة. وقد تم تدوين قواعد التفسير وحفظها فى وقت لاحق. والعلاقة بين القوانين التى ليس لها أساس واضح فى الكتاب المقدس، والقوانين المستمدة من الكتاب المقدس، قام ج. ز لاوتيرباخ J.Z. Lauterbach بمناقشتها فى مقالة طويلة، أشرنا إليها سابقًا للقارئ المهتم[1]. ويناقش فينكلشتاين التبعات الاجتماعية لطريقة تفسير الحاخامات للقانون. وفى خطوط توجيهية محددة يتناول داوب Dauube القواعد

الرسمية التى سمحت بتحقيق هذه التفسيرات. ويعطينا تسايتلين نظرة عامة عن الفقه التنّائى، ويناقش الأليات الأخرى المتاحة للتطوير القانونى. ويناقش بيلدشتاين Blidstein بعض مظاهر الجريمة والعقاب، وخصوصًا المسألة المتنازع عليها والمتعلقة باستحسان الإبقاء على عقوبة الإعدام. وتعطينا مقالة كوهين Cohen القدرة على أن نرى كيف يعمل العقل اليهودى فى منطقة القانون المدنى، وتوضح كيف تم تطوير القانون اليهودى بالكامل؛ لكى يغطى جميع مناحى الحياة.

الحياة والقانون

لويس فينكلشتاين

فى نظر كثير من الناس اليوم، فإن تكييف القانون اليهودى على الحياة يتضمن ببساطة اختصار الصلوات وخلق شعائر دينية أقل تعقيدًا. وهذا تصور غريب من عقل ساذج عن تاريخ القانون اليهودى وامتداده. فمن الناحية التاريخية، غطى القانون اليهودى، أكثر من القانون الرومانى أو القانون العام، جميع العلاقات الإنسانية، أو غطى أكبر قدر ممكن من العلاقات الإنسانية أكثرِ من أى قانون آخر. ويمكن العثور على معيار حقيقى للتكييف اليهودى للقانون مع الحياة، فِى الفرق بين نسخة الجيب من الأسفار الخمسة وبين المجلدات الضخمة من التلمود. وعلى سبيل المثال، لا يمتلىء كتاب الـ قيدوشين Kiddushin والـ كِتوبوت Ketubot ذو المائتى ورقة، الذى يمدد فيه التلمود الست آيات أو السبع المتعلقة بالزواج، لا يمتلىء بمزيد من الأحكام المتشددة، وإنما يمتلىء بالأحكام الفقهية التى تلطف من صرامة القانون التجريدى على الإنسان الفانى الضعيف.

ومثل المسيحيين الرسوليين، لو لم نلغ القانون ونرفض سلطاته بالكلية، يمكننا تكييفه وفقًا لاحتياجات المدنية المتنامية من خلال إعادة تفسيره وتوسيعه. وقد ذكر مؤرخ

التقاليد اليهودية ى. هـ. فايس I. H. Weiss (على الرغم من ضياع المغزى الرئيس من اكتشافه) منذ نصف قرن، أن الحكماء الأكثر فعالية فى تطوير القانون التلمودى هم على وجه الدقة، من يعرفون الاحتياجات الاجتماعية فى عصرهم، مثل رابى هليل، ورابى يوشع بن حنانيا، ورابى عقيبا وأتباعهم. وكذلك، فى إطار بحث المحكمة العليا فى الولايات المتحدة الأمريكية، عن التوجيه فى الدستور الصغير المكتوب للحكومة من أجل الجمهورية التى تتوسع باستمرار، قد قامت بتعظيم الأدوات الأصلية وتوسيعها، أكثر من التعديلات الحقيقية التى تبلغ واحدًا وعشرين تعديلًا. ولذلك استخلص القضاة البريطانيون مرة أخرى من التقاليد الهزيلة التى ترجع للقرنين الثانى عشر والثالث عشر - هذا النظام من القانون العام الذى يمثل الحيرة للطالب والمتعة للعالم فى الوقت نفسه.

غرض هذا البحث هو إظهار كيف بدأ حكماء اليهود فى تفسير القانون المكتوب وتوسيعه؛ لكى يجعلوه مرنًا ومتصلًا بمشاكل الحياة المتغيرة.

١ - المؤسسات الخارجة عن نطاق القانون

من أبرز صور تكييف القانون اليهودى مع الحياة هو ابتكار الكنيس. فقد حدد القانون التوراتى مَقْدِسًا واحدًا فقط - هو هيكل سليمان فى أورشليم. وتم حظر تقديم القرابين خارج أورشليم. لكن لم يكن هناك حظر مماثل على الصلاة. وإذا كانت الصلاة مباحة فى السرّ فلماذا هى ممنوعة فى العلن؟ وسواء افترضنا أن الكنيس قد نشأ على يد اليهود المطرودين من منفى بابليون، الذين رأوا فى الكنيس بديلا عن الهيكل الذى تم تدميره، أو نشأ بين القرويين الذين تعرضوا سابقًا للنفى، حيث يحل الكنيس فى نظرهم محل الـ باموت bamot (المرتفعات) القديمة، المذبح الإقليمى، أو وهو ما أميل إليه، أنه أثناء عهد منشّى Manasseh الذى استمر طويلا، حينما أراد الأنبياء المطرودون من الهيكل المدنس، إيجاد طريق آخر للتقرب من الرب - ولا يهم متى نشأ الكنيس، فقد نشأ الكنيس مؤسسة خارجة عن نطاق القانون. وإذا لم يوجد شىء فى القانون يحظر

تنظيمه، ولا يوجد أيضًا أى تصريح به. ولم تصرح به أى سلطة معتبرة قط، وليس هناك حتى من يدرك أنه من أجل إيجاد مؤسسة جديدة، فقد تم التحايل على القانون التوراتى وإبطاله فى مواجهة الصلاة العامة خارج أورشليم! لذلك فإن الثورة العظمى التى حدثت فى تاريخ الشعائر اليهودية - التى تتضمن استبدال الصلاة بالقرابين واستبدال المؤسسة بالمبنى، استبدال المَقْدِس الديموقراطى بالهيكل الهرمى - هذه الثورة تحققت دون حذف مثقال ذرة من القانون.

ومن المهم، ليس فقط لإسرائيل وإنما أيضًا للعالم الغربى، إنشاء المؤسسة اليهودية الخارجة عن نطاق القانون قبل التلمود، الشريعة النبوية. والأنبياء المذكورون فى التوراة، فى أسفار موسى الخمسة، تم توضيح سلطاتهم المتاحة لهم فى عصرهم. ولكن ليست هناك إشارة إلى ما إذا كان يتم تجميع كلماتهم أو تسليمها إلى العصور التالية ككلمات موثوقة. والعلماء الحسيديون أو المكابيون، الذين قاموا فى القرن الثانى قبل الميلاد، بتجميع بقايا الكتابات النبوية، قاموا بذلك من تلقاء أنفسهم. وتطلب الأمر قرارًا حاسمًا، حينما كان يجب إنقاذ أسفار أشعيا وأرميا والباقين من السقوط فى دائرة النسيان التى لحقت بمدراش النبى عِدّو Iddo (٢ أخبار ١٣: ٢٢)، وحتى بسفر الاستقامة Sefer Hayashar القديم، وسفر حروب الرب Sefer Milhamot Hashem. وقد ثار الحكماء لتلبية مطالب هذا الحدث.

كان مبتكرو هاتين المؤسستين؛ الكنيس، والشريعة النبوية غير مدركين لما قدموه من إسهام للتاريخ مثلما فعل آباؤهم المهاجرون. ودعونا الآن نفكر فى بعض الابتكارات الأخرى الخارجة عن نطاق القانون، التى ظهرت فى ما بعد، التى يبدو أن مبتكريها قد فهموا جيدًا التضمينات الموجودة فى كلماتهم وأفعالهم، ثم مضوا قدمًا فى مواجهة معارضة شديدة.

أخبرنا مصدر مهم من مصادر التلمود أنه فى القرن الثالث الميلادى، تم منح أبّا أريخا Abba Areka، الذى وقف أمام رابى يهودا البطريرك الأول، طالبًا التصريح بالعودة

إلى بابل ـ تم منحه السلطة لكى يبتّ فى مسائل قانون الطقوس والقانون المدنى، ومع ذلك تم منعه تعسفيًا من المرور فى احتفاليات الصلاحية لبكور الحيوانات. بينما لم تخف السلطات البابلية المتأخرة، الـ (أمورائيم) الذين نظروا إلى الوراء إلى أبّا أريخا، والمعروف لديهم بـ راب Rab، على اسم العلامة العظيم الذى ينتمى إلى أرضهم، لم تخف دهشتها من هذا التحفظ. فهذا يبدو ملحوظًا بسبب أن نسيب أبّا أريخا غير المتعلم، ربّا بَر حانا Rabbah bar Hanah، قد استلم مرسومًا كاملًا غير مشروط. ولا يستيطعون أن يُرجِعوا سلطات أبّا أريخا المحدودة إلى صغر سنه وعدم خبرته، لأن هناك تقليدًا آخر يخبِرهم أنه قضى ١٨ شهرًا مع أحد الرعاة ليدرس أمراض الحيوانات الأليفة من أجل إعداد نفسه لاكتساب المهارة والخبرة فى المجال الأقرب إليه. وعلى الرغم من أن الشرح الذى يقدمه التلمود – يخشى رابى يهودا أن يؤسس راب سوابق تضلل الآخرين من غير ذوى الخبرة – لا يمكن قبوله، فإنه يشير إلى حقيقة الموقف. وفهم رابى يهودا فى الوقت المناسب ما جاء لكى يمرره: هو أن تلميذه الشاب سوف يؤسس فى بابل أكاديمية تنافس الأكاديمية الموجودة فى فلسطين، بل ربما تنتزع السيطرة منها. وبعدما عجز عن منع راب من العودة إلى بابل وربما رغب فى انتشار التوراة على يده، عقد العزم على إنقاذ هيبة أكاديمية فلسطين، وظن أنه يمكنه ذلك عن طريق تحديد سلطات راب.

لكن الحياة أقوى من الرجال، بكل ما لديهم من مميزات لفظية حاذقة. وحينما وصل راب إلى بابل وجد أن قيود رابى يهودا ليست أكثر تبعية من الحبال التى قيد بها الفلسطينيون شمشون Samson. وأثناء تأسيسه الأكاديمية على ضفاف نهر الفرات، استمر راب فى تعليم أتباعه وتخريجهم. وإزاء عجزه عن منحهم الـ سميخاه semikah (شهادة الصلاحية/ الاعتماد) التقليدية (الترسيم)، ولقب رابى Rabbi («سيدى») حيث لا يمكن منح هذا اللقب خارج فلسطين، اخترع لقبًا جديدًا وهو راب Rab («سيد»)، ثم أعلن أن حاملى هذا اللقب ربما يقومون بوظيفة معلمين للناس ووظيفة قضاة للفصل فى مسائل الحياة اليومية. ونظرًا لعدم إمكانية إرسال المسائل المتعلقة بالقانون المدنى والطقسى إلى فلسطين للبت فيها، احتاج يهود بابل إلى الحصول على

إجابات من سلطاتهم المحلية. وعلى الجانب الآخر، فإن المسائل المتعلقة بالقانون الجنائى التى تتطلب دفع غرامات أو الجلد بالسياط، نظرًا لأنها مسائل غير معتادة، كان يتم إرسالها خارج عالم الأمورائيم الجديد.

ونظرًا لتعرضها الدائم للاضطهاد من روما وبيزنطة المسيحيتين، تعرضت مدارس فلسطين للضعف والهوان. بدأ فى الوقت نفسه تأثير نفوذ أكاديميات بابل الجديدة يقوى ويزداد... وفى عصر الـ جاءونيم geonim (بعد القرن السادس الميلادي) كانت هذه المدارس بمثابة المراكز المقبولة للسلطات اليهودية بالنسبة إلى العالم أجمع، وحتى فلسطين، حينما كانت تتعرض لتحدى سلطاتها، كانت تطيع قرارات هذه المدارس.

وتظل المؤسسات الخارجة عن نطاق القانون ذات أهمية بالغة، لأنها ساعدت إسرائيل على تجاوز أزمتها الخطيرة، وكانت بمثابة قهيلاه kehillah «جالية» غرب أوربا. والمجتمعات المنظمة فى عصور التلمود وما قبل التلمود كانت تتمتع بسلطات ضئيلة على أعضائها. فقد كانوا مخولين ببيع المبانى وتحديد المعايير، والأوزان، والمقاييس، لكن العلماء هم وحدهم من كانوا مخولين للفصل فى المسائل المتعلقة بالقانون والشعائر اليهودية. ومع ذلك حينما حاول يهود غرب أوربا الخروج من عصور الظلام والدخول فى القرن العاشر والحادى عشر، نجد أنه كان لديهم تنظيم مجتمعى محدد، وكان العالم هو بمثابة المتحدث الرسمى باسم الإرادة الشعبية. فقد كانت الجالية فى هذه الفترة هى الحَكم الذى يفصل بين المتقاضين: كانت تنظم التعاملات التجارية، وتصدر المراسيم، وتقوم بعزل المتمردين والمتصلبين، وعمومًا كانت تؤدى، فى إطار حدود الدولة، جميع وظائف الـ سَنْهِدْرِين القديم.

وبالتالى، عند إصدارهم للمراسيم، كان العلماء أمثال رابينو جرشوم Rabbenu Gershom (٩٦٠ – ١٠٤٠م) لا يستمدون سلطاتهم من ثقافتهم، كما هى الحال لدى هِلِّيل (٢٠ ق. م) وشمعون بن شيطح (٧٥ ق. م) لكن من الاحترام الذى كانوا يحظون به فى مجتمعاتهم.

وعلى سبيل المثال، المراسيم الصادرة ضد تعدد الزوجات والطلاق الإجبارى، التى ننسبها دائمًا إلى رابينو جرشوم، تمت تسمية هذه المراسيم لدى معاصرى رابينو باسم «مراسيم الجاليات». واللقب نفسه تم إطلاقه على «الدستور» المهم الذى وضعه رابينو جرشوم وزملاؤه من أجل اتحاد جاليات الراين Federation of Rhine communities. ورجال مثل رابينو تام Rabbenu Tam (١١٠٠ - ١١٧١م) وأخوه راب صموئيل بن مئير Samuel ben Meir (١٠٨٥-١١٧٤)، حاولوا عبثًا تحديد سلطات «الجالية» وإعادة السلطة كاملة غير منقوصة إلى العلماء. ورفضت الجاليات الديموقراطية التخلى عن سلطاتها، وتحت ضغط رجال مثل راب مئير بن باروخ R. Meir ben Baruch من مدينة روثنبيرج (١٢١٥- ١٢٩٣م)، بدأت تدريجيًا منح العلماء بعض السلطات القانونية.

وإذا أردنا أن نذكر بعض الأمثلة المشابهة المتعلقة بالمؤسسات الخارجة عن نطاق القانون، ودورها فى تكييف القانون وفقًا لمتطلبات الحياة، قد يمكننا ذكر هذه الأمثلة من أجزاء القانون اليهودى الأخرى، كما هى الحال فى الواقع فى أى نظام فقهى. فنظام العدالة الإنجليزى، كان أول ملحق يتم إضافته إلى القانون العام. كما أن نظام الأحزاب الأمريكى، دون تفويض أو حتى ذكر فى الدستور، أدى إلى تدمير النظرية الدستورية للانتخابات الرئاسية.

٢- التفسيرات المتطرفة

لم تكن المؤسسات الخارجة عن نطاق القانون كافية لتقديم المعيار الكامل من التكييفات الضرورية للقانون وفق متطلبات الحياة. فمن النادر أن يتم بناء منزل جديد إذا ما كان هناك رشح فى سقف المنزل القديم. ولا تشكل الصعوبة أمرًا خطيرًا يستدعى تفويض مؤسسة جديدة، فكل ما نحتاجه هو «تفسير» قانونى يظل محافظًا على روح القانون، حتى وإن شاب هذا التفسير تحريف لكلمات هذا القانون.

بمعنى أن كل تطبيق للقانون على الحياة يتضمن تفسيرًا، لأنه ليست هناك صياغة للكلمات يمكنها تغطية حقائق الحياة البشرية المعقدة. وبالتالى كثيرًا ما يقوم القاضى بإدخال شخصيته فى تطبيق القانون. فلا بد أن يتجاوز المشرع التقلبات التى لا نهاية لها التى تحدث للمشكلات اليومية، إذا ما أراد أن يعطينا قانونًا ليس مجرد قانون موسوعى. ومن الناحية الأخرى يجب على المدرس أو القاضى أن يقوم بالإجابة عن كل سؤال بمجرد صدوره. وإذا لم يعثر على إجابة وسط كلمات القانون يجب أن يبحث فى روح القانون. يجب عليه أن يفسر نية المشرع التى تظهر وسط القوانين، وإذا ما فعل هذا سوف يتأثر بميوله وفهمه الخاص.

تظهر من حين لآخر قضية تتطلب أكثر من مجرد تفاصيل زائدة تقع خلف نطاق القوانين المكتوبة. يحدث طوفان اجتماعى، يتم اقتياد الناس إلى المنفى، يتم تجاوز قوانين السلام تحت وطأة الحرب، وتصبح التقاليد الزارعية المتوارثة غير ملائمة فى المجتمع التجارى المتنامى. وتصبح مهمة القاضى الآن أن يقرر إما أن التفسير القانونى المقبول، أم القانون نفسه، كان المقصود تنفيذه فى هذه الظروف المتغيرة أم لا. فهو لم يعد شارحًا للقانون، فقد أصبح تقريبًا مشرعًا، يقوم من الناحية العملية باجراء تعديلات على القانون. والحضارة اليهودية التى توصف دائمًا بالجامدة، تمتلئ بهذه التغييرات العنيفة، مثل: منفى بابل، العودة، التمرد المكّابى، تدمير الدولة المكّابية، ثورة الهيروديين Herodians، سقوط الهيكل، تدمير يهودا، طرد اليهود من تربة المدينة، نقل مركز الحياة الروحية اليهودية إلى بابل أولًا ومن ثم إلى أوربا الغربية - جميع هذه الأحداث كانت أزمات تطلبت إعادة تفسير للقانون بشكل أساسى.

أول التفسيرات من هذا النوع، التى تم ذكرها فى المصادر التاريخية هى ما حدث فى المحكمة الحشمونية، الذى سمح بالقتال دفاعًا عن النفس فى يوم السبت. فقد كانت هذه المحكمة الدينية - وليس المسيح - هى من أقامت للمرة الأولى، المبدأ القائل: إن يوم السبت مخلوق من أجل الإنسان وليس الإنسان مخلوقًا من أجل يوم السبت. فقد كان التصور القديم ليوم السبت يحظر على الإنسان القتال ولو كان دفاعًا عن حياته.

فقد سقطت أورشليم فى يد بتلمى الأول Ptolemy I، دون أى مقاومة فى يوم السبت. وفى بداية الثورة المكابية الأولى، ترك عدد من الحسيديم أنفسهم عرضة للقتل بدم بادر عندما هاجمهم الجنود السوريون: «لم يجيبوهم، ولم يقذفوهم بالحجارة، ولم يبقوا فى أماكنهم السرية، بل قالوا: فلنمت ونحن أبرياء» (سفر المكابيين الأول، ٢، ٣٦). ولكن قام متثياس وأصدقاؤه بعقد مجلس سنهدرين بأنفسهم: «وتشاوروا فى ذلك اليوم ثم قالوا: دعونا نقاتل كل من يأتى لقتالنا فى هذا اليوم السبت، وليس من الحكمة أن نموت كلنا كما مات أشقاؤنا من قبل فى الأماكن السرية». ومن هذا القرار، يمكننا بلا شك أن نشير إلى المبدأ التلمودى القائل إنه: «لابد أن تتم تنحية قانون السبت جانبًا لكى ننقذ أرواح البشر».

وعلى نحو ملحوظ، تمت ممارسة السلطة الجديدة التى تسمح باتخاذ هذه القرارات الحاسـمة، على خـلاف التقـاليد المتعـارف عليهـا، للمرة الأولى من جانب ما نسميه بـ سنهدرين الحرب «War Sanhedrin». وبينما قد يبدو لنا أن القرار الحشمونى الذى سمح بالقتال فى يوم السبت دفاعًا عن النفس، هو من قبيل الفطرة السليمة، فإنه فى هذه الفترة كان هذا القرار يتطلب كثيرًا من الثقة والشجاعة لاتخاذه. وقد اعتبرت الأجيال التالية هذا القرار من التعاليم الأرثوذوكسية. لكن لا بد أن كثيرًا من المعاصرين الحسيديم شعروا بالصدمة إزاء بدعية هذا القرار.

ولا يقل غرابة، هذا التفسير القانونى الحشمونى الذى يسمح للنساء بتبوء المكانة نفسها الممنوحة للرجال. ففى فلسطين القديمة الريفية والزراعية لم تكن هناك أى امرأة مستقلة بنفسها. فما دامت المرأة لم تتزوج بعد، كانت تعتبر عضوًا فى عائلة أبيها وتخضع لتحكمه بشكل كامل، وحينما تتزوج تنتقل إلى حيازة الزوج. وللهروب من سلطة كليهما، كانت تضطر إلى مواجهة الجوع والانعزال أو الذل. وكان من المستحيل أن تحصل المرأة على وظيفة فى عائلة أخرى، إلا وظيفة جارية أو محظية. والأرملة التى لديها أطفال كانت تظل فى ملكية الزوج، وإن لم يكن لديها أطفال، تعود إلى ملكية والدها، أو تورث بجانب بقية أملاك الزوج، إلى أقرب قريب ذكر للزوج.

إن تطور أورشليم مركزًا حضريًا عظيمًا أدى إلى اندلاع ثورة حقيقية فى العلاقة بين الجنسين فى المجتمعات الحضارية، حيث الأسواق والتجارة، فيمكن للمرأة أن تكسب قوت يومها دون الاعتماد على أراضى الزوج أو الوالد. فسواء كانت متزوجة أم لا «فهى تستطيع أن تقوم بصناعة أقمشة ناعمة وبيعها، وتقوم ببيع الأحزمة إلى التجار». ومع ذلك جعل التفسير الحالى للقانون، المرأة خاضعة للقواعد التى وضعتها الحضارة الأولى. فلم يكن فى إمكان المرأة الاحتفاظ بأجرتها ومكاسبها، فقد كان يجب عليها إعطاء هذه الأجرة إلى أقرب نسيب ذكر لها، والدها أو زوجها، الذى يقوم فى المقابل بالإنفاق عليها. ولم يكن فى استطاعتها اختيار زوجها، فقد كان هذا من سلطة الوالد. كما كان الوالد يتسلم المبالغ التى يدفعها العريس ويحتفظ بها، وبالتالى كان اختيار العريس من الأصول الاقتصادية. وإذا ما أصيبت المرأة، كان على الشخص المتسبب فى هذه الإصابة أن يقوم بدفع التعويضات إلى زوجها أو والدها وليس للمرأة المصابة. كما أنه لم يكن بإمكانها أن تقطع عهدًا على نفسها، فإذا سمعها الزوج أو الوالد تقطع عهدًا كان بإمكانه إلغاؤه.

لم تكن لدى الحكماء الحشمونيين السلطة لرفض هذه التفسيرات القديمة للقانون. لكن كان بإمكانهم تحديدها. فقد أكدوا على أن كلمة نعاراه na'arah (جارية) بالمعنى المذكور فى التوراة، كانت تطلق فقط على الفتيات أقل من ١٢ عامًا. أما بقية الفتيات فكن أحرارًا. هذا التفسير الذى يعتبر أساسيًا فى جميع القوانين التلمودية، تمت الإشارة إليه فى كتب مثل عهود البطاركة الاثنى عشر وفى كتاب اليوابيل الذى تم تأليفه فى العصور الحشمونية الأولى.

هناك تفسير آخر مهم للقانون، أدى إلى تأسيس - ربما تحت ضغط النظام القانونى الرومانى، نظام للرغبات والعهود فى اليهودية. ولم يسمح القانون التوراتى - فى العادة - بالتداخل مع القواعد المعتادة للميراث. حتى حق البكورة، الذى يعطى للمولود الأول حصة مضاعفة فى ممتلكات أبيه، لا يمكن أن ينتقل هذا الحق إلى طفل آخر. وفى العصور الأولى، مثلت هذه اللائحة إصلاحًا مهمًا، فقد كانت تقييدًا لازمًا للسلطات الأبوية

المستبدة. فلا يمكن للوالد أن يتصرف كما يرغب فى ممتلكاته، حيث إن حق أطفاله فى وراثة هذه الممتلكات هو أمر غير قابل للتصرف فيه.

ومع ذلك، كانت هذه القاعدة ضرورية فقط فى حال أن الممتلكات تتكون من أراض وعقارات. ففى المجتمعات الحرفية والتجارية، ربما يرغب الرجل فى ترك بعض الممتلكات الخاصة به إلى أصدقائه وأقاربه بجانب ورثته الشرعيين. فهذا الإجراء لن يحرم أطفاله من مصادر العيش، ومع ذلك لا يمكن تطبيق هذه الوصية بموجب القانون. وعلى الرغم من أنه فى إمكان الوالد بالطبع أن يطلب من أبنائه تخصيص بعض الهبات لأصدقائه، فإن هذا الطلب ليس ملزمًا.

ولمواجهة هذا الوضع، نشأ مبدأ جديد، فبينما لا يمكن للإنسان وهو على فراش الموت أن يتدخل فى القانون يمكنه أن يهب من يشاء، وكانت القاعدة تنص على أن مثل هذه الهبات لا تتطلب الإجراءات المعتادة. ولم تكن هناك حاجة إلى وثائق أو تنازل رمزى عن الممتلكات ولم يكن حتى حضور المستفيد ضروريًا. فكل ما كان ضروريًا هو الحصول على تصريح شفوى من الشخص المريض مع حضور شاهدين يسمعان ما قاله؛ «تصريح الشخص المريض ملزمٌ كما لو تم التنازل عن الممتلكات فعليًا». وكان هناك فارق وحيد بين تأثير الهبة الموهوبة فى المرض والهبة الموهوبة فى الصحة. فإذا زال المرض وتحسنت صحة المريض، يتم إلغاء الهبة. فمن الواضح أن الهبة كانت تتم إذا ما كانت وفاة الواهب متوقعة، وتصبح صالحة للتنفيذ فقط عندما تحدث الوفاة.

والقاعدة الأكثر أهمية كانت تعزيز مكانة الوثنيين فى الدولة اليهودية. فلم تقدم الكتب المقدسة أى إشارة إلى المحافظين المكابيين وطريقة تعاملهم مع المسائل الوثنية. فهل تم إجبارهم على تغيير المعتقد أم كان مسموحًا لهم بالاستمرار فى عبادة الأصنام؟ وهل كانوا خاضعين لقانونهم الخاص أم للقانون اليهودي؟ وهل كان مسموحًا لهم باتباع عاداتهم وتقاليدهم بشكل كامل أم بشكل جزئي؟ وهل كانت تتم محاكمتهم على الجرائم المدنية والجنائية فى المحاكم المعتادة أم لا ؟

وقد أجاب الـ سنهدرين الليبرالى الذى ينتمى إلى الطائفة الفريسية عن هذه الأسئلة الصعبة من خلال إحدى التفسيرات التى فرضت على «بنى نوح» (وهم غير اليهود أو الوثنيين) سبعة أوامر فقط: الالتزام بالقانون المدنى، وعدم القتل، والتزام العفة، وعدم السرقة، وعدم الكفر بالرب، وعدم ممارسة العنف مع الحيوانات، والامتناع عن عبادة الأصنام. ولم تكن هناك أى محاولة لإجبار اليهود على الالتزام بيوم السبت أو الأعياد. ولا يمكننا الشك أن هذا القرار - الذى هو بالتأكيد مخالف لسياسة الملك هيركان Hyrcan كما هو واضح، التى تمثلت فى معاملته القاسية للأدوميين Idumeans على سبيل المثال - هذا القرار كان مسئولًا بشكل جزئى عن انقطاع العلاقات بين الأدباء الفريسيين وبين العائلة الحشمونية الإمبريالية.

تم التوقف مؤقتًا عن تكييف القانون مع الحياة بعد انسحاب الفريسيين من مجلس الـ سنهدرين بعد الخلاف بينهم وبين هيركان. ولم نسمع عن أى ابتكارات قدمها مجلس السنهدرين الصدوقى حتى نهوض شمعون بن شيطح فى عصر الملكة سالومى Salome (٦٤ - ٧٠ ق. م).

أهم الابتكارات التى تم سنها تحت رعاية شمعون كانت الـ كتوباه ketubah وهو عقد الزواج اليهودى. ففى الأزمان الغابرة كان الأزواج يشترون زوجاتهم، وكانوا يقدمون ثمنًا لهن؛ مهرًا يسمى موهار mohar. هذا التقليد كان ملحقًا طبيعيًا بعادة تعدد الزوجات، التى كانت المرأة تعيش فى ظلها فى حال لا تختلف كثيرًا عن العبد أو الأمة، وكانت تضطلع بأعمال محددة فى المزرعة أو فى المنزل، وبالتالى كانت المرأة تمثل أحد الأصول الاقتصادية للأسرة. والطلب على هؤلاء الزوجات-المستعبدات ـ أعطى لهن قيمة سوقية. وكانت هذه هى الحال فى فلسطين القديمة، وظلت هكذا لدى المسلمين، كما استمر هذا الأمر حتى يومنا هذا بين اليهود اليمنيين الذين يمارسون تعدد الزوجات.

لكن تعدد الزوجات، المربح فى المزرعة، كانت عادة غير ملائمة مع الحياة التجارية والصناعية، التى يكسب فيها الإنسان قوت يومه بحرفته ومهارته. والميل نحو الزواج

بواحدة فقط، الذى انعكس فى سفر ملاخى، وسفر أيوب، وسفر الأمثال، قضى على عادة تقديم المهر وشراء الزوجة. والفتاة البكر التى يطلب والدها المحافظ ثمنًا مقابل «كبر سنها دون زواج» فإن الأزواج المستقبليين قد يجدون زوجات أخريات، آبائهن أكثر ليبرالية. وقد تحايل العرف الشعبى على هذه الحال بتقليل المهر ليصبح مبلغًا رمزيًا، يسمى بالقيدوشين kiddushin، وحتى فى الأوساط الأقل تقدمًا، قد يستخدم الأب المهر لكى يؤسس بيت زوجية الابنة.

اعتقد شمعون بن شيطح أن الوقت قد حان لتقديم بعض الممارسات الموحدة. فقدم تفسيرًا جديدًا، الذى ربما اقترحه فى منفاه الإجبارى فى مصر، هذا الاقتراح الذى نعرفه الآن عادة استمرت لمدة قرون من الزمان. فقد أصرّ على أن الزوج، بدلًا من أن يعطى لوالد زوجه المهر، قد يلزم نفسه بسداد مبلغ مماثل لزوجه من تركته، إذا ما تم إنهاء الزواج لأى سبب. هذا النظام لم يتخلص فقط من معاناة إيجاد زوج لكل فتاة، وإنما كان له ميزة إعطاء الفتيات بعض الحماية إذا ما تم تطليقهن تعسفيًا، أو تعويض فقرهن إذا ما مات الزوج.

فى هذه الصورة التفسيرية نفسها، كان نشاط هِلِّيل (٢٠ ق.م -٢٠م) فى تكييف القانون وفقًا لمتطلبات الحياة. فالتعديل takkanah الشهير للـ فروزبول «Prosbol» الذى يتم ذكره كتعديل يهودى نموذجى على القانون التوراتى، كان المقصود منه صراحة تكييف قانون سنة السبت وفقًا للحال التجارية الجديدة فى أورشليم. ووفقًا لهذا التعديل فإن القانون التوراتى الذى ينص على أنه لا يجب تحصيل أى ديون بعد السبت Sabbatical، بمعنى العام السابع، لا يتم تطبيقه إذا ما ظهر الدائن أمام المحكمة المختصة وأقر بأنه قد سدد الدين المستحق لصالحه أمام المحكمة، لهذا الشخص ولذاك، وأنه «بالتالى يمكننى تحصيل هذا الدين متى رغبت بذلك». لكن ألم يمثل ذلك إلغاءً للقانون التوراتى ؟ يصرّ رابا على أنه لم يمثل إلغاءً، وإنما كان هذا الإجراء يستند إلى حق السنهدرين بمصادرة الممتلكات. لكن إذا كان تفسير ما فعله هليل مقبولًا، فكيف يمكننا شرح صيغة ما فعله؟ ولماذا لم يعلن صراحة أن القانون التوراتى غير فعّال؟ لماذا

كان يتعين على الدائن أن يقوم بتحويل ديونه إلى المحكمة؟. هؤلاء الذين التزموا بتفسير التلمود لقرار هليل، اضطروا إلى افتراض أنه كان هناك في الواقع تعديلان على القانون التوراتى، التعديل الأول يسمح للدائن بتحصيل الدين إذا ما قام بتحويله إلى المحكمة، والتعديل الثانى ـ الخاص بهليل ـ يجعل التحويل مجرد مسألة شكلية.

يبدو لى أن هذا يتضمن تعقيدًا لا حاجة له فى أمور كانت فى السابق بسيطة إلى حد كبير. وقدم هليل ـ الذى وجد أن قانون إلغاء الديون فى سنة السبت يتداخل مع نظام الائتمان المتزايد فى المجتمع ـ تفسيرًا فقهيًا جديدًا لهذه المسألة. فقد أصر على أن الأفراد فقط ـ ليس المحاكم ـ ممنوعون من تحصيل الديون بعد سنة السبت. ومن أجل الالتزام بالقانون، أصبح لزامًا على الدائن أن يحول الدين المستحق لصالحه إلى المحكمة. ونظرًا لأن الديون وفقًا للقانون اليهودى غير مسموح بتحويلها بصفتها التزامات خاصة، يفسر هليل أنه يمكن تنفيذ الفروزبول فقط إذا ما كان لدى المدين ممتلكات عقارية. وامتلاك أرض يجعل من الدين حقًا من حقوق الملكية، أو حقًا مقابل الملكية، وبالتالى فهو قابل للتحويل إلى المحكمة.

وتأثير هذا التفسير كان التأثير نفسه الذى يحدثه التعديل، لكنه كان يتم فى إطار القانون وليس خارجًا عن القانون.

والتعديلات العظيمة الأخرى لهليل كانت تفسيرية أكثر منها تشريعية. فالقانون التوراتى ينص على أن المنزل المباع فى مدينة ذات أسوار يمكن استعادته بالسعر الأصلى نفسه خلال عام كامل. ولمنع استرجاع العقارات، كان المشترون يقومون بالاختفاء فى اليوم الأخير أو فى الأيام الأخيرة من عام البيع. وينص هليل على أنه إذا لم يكن المشترى موجودًا يجب ترك ثمن الاستعادة له فى مكتب خاص فى الهيكل. هذا النظام قدم حلًا لسكان أورشليم على الأقل، وهى المدينة المسورة «walled city» الرئيسة فى فلسطين القديمة.

لا يمثل أى من هذه التفسيرات تغييرًا جذريًا فى القانون. وفى الواقع، لاحظ ى. هـ. وايس I. H. Weiss أن خصم هليل اللدود شمّاى، لا يبدو أنه عارض هذه التفسيرات.

فقد تم قبول هذه التفسيرات لدى الجميع باعتبارها تفسيرات عبقرية تجعل القانون ملائمًا لتلبية احتياجات العصر.

هناك تغيير تفسيرى أكثر خطورة قام به شماى المحافظ (١٠ ق.م)، فمنذ أيام الحشمونيين كما أوضحنا من قبل، كان هناك تقليد أورثوذوكسى بألا يقاتل الجنود فى يوم السبت إلا دفاعًا عن النفس. لكن ظل محظورًا على الجنود أن يبادروا بالهجوم فى يوم السبت. لذلك حينما حاصر بومبى أورشليم، استغل يوم السبت (وفقًا لرواية يوسيفوس) لكى يعزز من قواته ويجهز نفسه للهجوم على المدينة بشكل أعنف. ولأنه لم يعرض حياة الجنود لتهديد حقيقى لم يتدخل الجنود فى تكتيكاته. وبغض النظر عن التقليد، يقدم شماى تفسيرًا جديدًا للقانون يسمح بأشكال الحروب كافة فى يوم السبت، فهو يقول «وسوف تشن الحرب عليه حتى تنهك قواه (سفر التثنية ٢٠:٢٠) حتى وإن كان يوم السبت».

ما زال هناك تفسير أكثر جرأة وتطرفًا وأهمية، وهو التفسير الشهير لـ رابى شمعون بن جمليئيل (ca ٦٠ ق.م) فى ما يخص استغلال الحَمَام. ينص القانون التوراتى على أنه بعد ميلاد الطفل يجب على الأم أن تحضر خروفًا وحمامة إلى الهيكل لكى تضحى بهما، وإذا عجزت عن تدبير الخروف، عليها إحضار حمامتين. ومن الواضح أن أغلب النسوة اللاتى عشن بعيدًا عن المزار المقدس، كن يقمن بزيارة هذا المزار ليس عند ميلاد كل طفل، وإنما بعد سنوات عدة حينما تتوفر لدى كل أم المقدرة على شراء أضاحى لجميع الأطفال اللائى ولدنهن. وبطبيعة الحال سوف تتجمع النسوة فى الهيكل فى عيد الفصح، وهو اليوم الأشهر للقيام بالحج السنوى. أدى الطلب على الحمام إلى هذا الاستغلال عديم الضمير للحمام، مما دفع رابى شمعون بن جمليئيل لوضع حد لهذا الاستغلال. فقد أعلن بصفته رئيسًا للسنهدرين دون حتى أن يستشير زملاءه، كما علمنا، أنه مهما كان عدد الأطفال الذين ولدتهم الأم ، فإن زوجًا واحدًا فقط من الحمام يكفى للتضحية فى الهيكل. هذا نتج عنه ما نطلق عليه «انهيارًا» مفاجئًا فى نظام تصريف الحَمَام، وكما تخبرنا المشنا، أصبح زوج الحمام الذى كان فى الصباح يباع بدينار ذهبى (ستة دولارات تقريبًا) أصبح يباع فى الليلة نفسها بنصف دينار فضى (١٢ سنتًا تقريبًا).

حدث في خضم هذه الأحداث أن قام رابي يوحنّان بن زكّاى، بعد دمار الهيكل في عام ٧٠م بتحويل معظم الامتيازات التي كانت سابقًا مقصورة فقط على أورشليم، حولها إلى أكاديميته في يبْنِه. واحتفظ التلمود بصورة مرسومة للمناظرة التي دارت حينما أصر رابي يوحنان على ضرورة الإعلان بالـ شوفار shofar (البوق) في مدينة يبْنِه في عيد رأس السنة حتى إذا كان ذلك في يوم سبت، وهو ما أصبح من التقاليد في الهيكل. وقال خصومه له: «دعنا نناقش المسألة أولًا». وأدرك رابي يوحنان إلحاح المسألة وضرورتها، لذلك رد على هؤلاء المعرقلين بعد نفاذ صبر قائلًا: «دعونا أولًا نعلن عن الـ شوفار كجزء من الصلاة، ثم يكون لدينا وقت لكي نناقش القانون»، وهكذا سُمع صوت الـ شوفار. وحينما أتى الوطنيون المعارضون لتحويل امتيازات أورشليم إلى يبْنِه، لكي يناقشوا رابي يوحنان في هذه المسألة، رد عليهم في هدوء «لقد رنّ الشوفار في يبْنِه بالفعل، ولا يمكن لأى أحد مناقشة قانون، بعدما تم إقرار قانون سابق له بالفعل!». وفي الحقيقة لم يكن هناك وقت للمناقشة الأكاديمية. توقف مستقبل اليهودية الربانية بأكملها على الاعتراف العالمي بـ يبْنِه كخليفة حقيقي لأورشليم.

وتم تقديم مئات التفسيرات الثورية منذ أيام رابي يوحنان بن زكّاى وحتى الآن. وتم العثور على هذه التفسيرات بين الأمورائيم، وبين الجاءونيم، وبين أصحاب الحواشي tosafists الفريسية، وبين الحاخامات الأرثوذوكس الجدد.

ويمكننا أن نذكر تفسيرًا واحدًا بين هذه التفسيرات المتعددة نظرًا لأهميته المعاصرة حيث يطبق هذا التفسير المبادئ الربانية: أو الحازاقاه hazakah (الملكية التي آلت بوضع اليد، أو التسجيل)، التي تعد الحيازة غير المتنازع عليها لمزرعة أو لمنزل لمدة ثلاث سنوات دليلًا بديهيًا على الملكية. وامتدت هذه القاعدة في الأزمان الغابرة لتشمل حقوق الارتفاق، وحقوق الطريق، وما شابهها من حقوق الملكية. وفي النهاية أصبحت تغطى جميع أنشطة التجارة والعمل التي قد تتداخل مع الجيران. فهم لا يستطيعون، كما ينص القانون، أن يشتكوا من ضوضاء السندان لدى الحداد أو من مطحنة تاجر الدقيق إذا كان في إطار العمل التجارى.

وفى امتداد غريب، أصبحت هذه القاعدة تشمل الحق فى الحصول على وظيفة وخصوصًا فى منصب مجتمعى. فالشخص الذى يعمل لمدة ثلاث سنوات لا يمكن طرده من العمل إلا أمام محكمة مختصة إذا توفرت أدلة قاطعة تثبت أنه افتقد للثقة. فهذا العامل لديه حازاقاه، وهو الحق الذى يحتفظ به طوال حياته. وكان يتم توارث هذا الحق أحيانًا ويمكن للزوجة والأطفال التصرف فى هذا الحق.

٣- التشريع الحقيقى

لا يذكر تاريخ القانون اليهودى أىّ أمثلة على تشريعات حقيقية سنّها مجلس الـ سنهدرين، قبل عام ٦٦ ميلاديًّا. حيث إن جميع الابتكارات المبكرة تمت بواسطة مؤسسات خارج نطاق القانون، أو تفسيرات جذرية كالتى ناقشناها سابقًا. فبينما كان ربّان جمليئيل الأول Rabban Gamaliel I– الذى كان يحظى باحترام واسع لدى مؤلف سفر الأعمال Acts لما يتمتع به من ليبرالية – مسئولًا عن إصلاحات متعددة فى إجراءات التقاضى، إلا أن أيًا من هذه الإصلاحات لم يكن تشريعيًّا. فقد استبدل، باليمين التقليدى الذى تؤديه الأرملة لكى تحصل على الصداق قسمًا أقل جديّة، كما منع الزوج أن يُعيِّن وكيلًا عنه لكى يطلق زوجه، أو أن يسحب سلطات المحامى إلا فى حضور وكيل عنه، كما أمر الأشخاص الذين لديهم أسماء عبرية ويونانية أن يذكروا كلا الاسمين فى جميع الوثائق التى يحررونها.

كما أصدر القضاة التابعون لمدرسة شَمَّاى مرسومًا قضائيًّا مماثلًا؛ أنه إذا كان هناك عبد له سيدان، فإذا أطلق أحدهما سراحه، تجبره مدرسة هِلِّيل على «خدمة سيده المتبقى وخدمةِ نفسه فى أيام متبادلة»، ويعترض القضاة أتباع مدرسة شماى على هذا القرار الذى يترك نصف عبد دون مكانة اجتماعية محددة. «لقد تم تعيينك عبدًا لهذا السيد» كما يقولون: «ولم يتم تعيينك للعبودية. فهو لا يمكنه الزواج بامرأة حرة، لأنه ما زال نصف عبد، ولا يمكنه العيش مع عبد لأنه نصف حر». وبالتالى كانت سياستهم تقوم على السماح للعبد بشراء حريته الكاملة من السيد المتبقى بورقة مديونية مقابل نصف قيمته. تبنى القضاة التابعون لمدرسة هليل فى ما بعد هذا القرار أيضًا.

اندلعت الحرب، التى صدق عليها مجلس السنهدرين فى عام ٦٦ م، حينما قامت الثورة ضد روما، وللمرة الأولى تمت المطالبة بالحصول على سلطات من أجل سنّ مراسيم جديدة، دون أن تكون قائمة على القانون التوراتي. وتمت صياغة قرارتهم فى ثمانية عشر مرسومًا، حيث تم توجيه هذه المراسيم ضد الوثنيين فى فلسطين. ومن بين هذه المراسيم كان هناك حظر بشراء النبيذ من الوثنيين، أو الخبز، أو الجبن، أو الزيت، وأيضًا منع بيع الأراضى والحيوانات للوثنيين لكى يحرثوا أرضهم. بعبارة أخرى، أعلن السنهدرين، استعدادًا للحرب، مقاطعة دينية ضد الرمان وحلفائهم، وكانت هناك معارضة شديدة لهذا الانسحاب من الإجراءات التقليدية، ولهذا الاغتصاب الجديد للسلطة على يد هؤلاء المتعطشين للحرب. وعبثًا استنكر أتباع مدرسة هليل هذه الإجراءات برمتها، ولكن تم تطبيق هذه القوانين الحاسمة على رغمهم.

وبخلاف هذه القوانين السابق ذكرها، لم يصدق السنهدرين على أى قوانين تشريعية لأكثر من ستين عامًا، إلى أن جاءت حرب بر كوخبا. وفى محاولتهم لإعادة بناء الحياة اليهودية بعد مغامرتهم الفاشلة، وجد الحكماء أنه من غير الكافى مجرد إعادة تفسير القانون، لذلك لجأوا مرة أخرى إلى سلطة التشريع المغتصبة. والخراب الذى ألم بالديانة اليهودية فى القرن الثانى بعد الهزيمة الساحقة فى حرب بر كوخبا، وما تعرضوا له بعد الحرب من اضطهاد هادريان لهم، هذا الخراب والاضطهاد ينعكس بشكل جلى فى المراسيم التى تم تبنيها نتيجة لهذه الأحداث. فلأول مرة فى تاريخهم المكتوب، واجه اليهود مشكلة فك أواصر الزواج. حيث إنه فى ظل الفقر المدقع وتفسخ المجتمع، فقد الأزواج والزوجات اتزانهم العقلى. ففى غمرة يأسهم – الناتج عن رؤية عشرات الآلاف من الجثث التى لم تدفن بعد، ورؤية أطفالهم يتم بيعهم رقيقًا ودفعهم لممارسة البغاء، وحرمانهم من أراضيهم التى ورثوها أبا عن جدّ ومصادر العيش كافة، والخطر الذى يتهددهم بالقبض عليهم والتعذيب لالتزامهم بالقانون اليهودي– ترك الآباء أطفالهم القُصَّر، ورفض الأطفال مساعدة آبائهم، وباعت الزوجات ممتلكاتهن الخاصة تجاهلًا لحق الزوج فى وراثتها، وكانت لدى الرجال الرغبة فى نهب عائلاتهم لكى يعطوا

كل ما يملكون للفقراء. وما يسمى بتعديلات أوشا Takkanot Usha التى تم إصدارها للتعامل مع هذه الممارسات، لم تؤسس على القانون التوراتى، كما هى الحال فى المراسيم الثمانية عشر، حيث تم الإعلان عن هذه المراسيم صراحة باعتبارها ابتكارات.

أخذ التنائيم المتأخرون، والأمورائيم، والجاءونيم، والحاخامات فى أوربا الغربية، أخذوا جميعهم على عواتقهم إضافة مراسيم تشريعية جديدة من هذا النوع. والأمر التوراتى الذى يحظر إضافة أى شىء إلى التوراة، فُسر بعيدًا عن معناه الأصلى من أجل إتاحة المجال أمام حماية القانون نفسه. وقد لُخص سلوك الحاخامات تجاه القانون على لسان رابى يوحنان قائلًا: «التخلى عن أمر واحد من أوامر التوراة، أفضل من نسيان التوراة برمتها».

طرق التفسير الربانية

دافيد داوب

تظل الطريقة التى أسس عليها الحاخامات هذا النظام الهائل من القانون التلمودى عن طريق تفسير النصوص القليلة نسبيًا الموجودة فى التوراة ـ تظل هذه الطريقة لغزًا غامضًا. فبالنسبة إلى الغرباء، تبدو عملية التطوير برمتها أمرًا اعتباطيًا، ما هى إلا كتلة من الاستنتاجات المتورطة والسفسطائية لا تستند إلى مبادئ أولية مترابطة ومحكمة، ولا تلبى أيًا من حاجات المجتمع. ويؤكد اليهود الأرثوذوكس على أن الطرق التى يستخدمها الحاخامات والنتائج التى توصلوا إليها تستند إلى أصل سيناوى، أى أن الرب قد أوحى بها إلى موسى فى فترة الأربعين يومًا التى قضاها موسى مع الرب، التى على الرغم من عدم تدوينها، قام موسى بنقلها إلى يوشع، وقام يوشع بنقلها إلى من هم أكبر منه وهكذا. وهذه العقيدة تعود إلى التلمود نفسه، كما سنرى بعد ذلك، كان لهذه العقيدة منطق مقبول فى هذه الفترة، لكن كما هو مقترح فى أيامنا هذه، فإن هذه العقيدة تؤدى إلى القبول بأن التطور لا يمكن تبريره على أسس عقلية فقط. وعلى الجانب الآخر، حاول بعض العلماء اليهود الليبراليين أن يوضحوا أن الحاخامات كانوا يتصرفون وفقًا لمنطق سليم[1]، لكنه من الصعب الاقتناع بهذا الكلام. ومع ذلك لم

يتم بذل جهود عظيمة لفهم نمو القانون التلمودى فى مواجهة خلفيته التاريخية، ولم يتم بذل الجهود للتحقق من العلاقة بينه وبين الأنظمة القانونية الهيلينية الأخرى، مثل الأنظمة القانونية الرومانية أو اليونانية. وليس من الصعب التعرف على أسباب هذا الفشل. فبعيدًا عن الصعوبات المعتادة التى تهتم بها كثير من مجالات العلم، فإن الأسس الحديثة للقانون الرومانى واليونانى غالبًا لا تدرك العوامل الرئيسة لأنظمتها، ونقصد بها التقاليد المتعارف عليها بين القضاة القدامى، مثل أنواع المناقشات المقبولة، والكم النسبى من المناقشات وغيرها من الأمور المشابهة. وعلى وجه التحديد، توجد أهم نقاط الاتصال بين التلمود وبقية الإبداعات الهيلينية فى ميدان «علم القانون».

الفرضية المقدمة هنا هى أن طرق التفسير لدى الحاخامات مشتقة من فن البلاغة الهيلينية[٢]. وفن البلاغة الهيلينية من حيث الأساس هو مجموعة من الأفكار والمسلمات الأساسية التى يتصرف على أساسها الحاخامات، والتفاصيل الرئيسة للتطبيقات، وهى الأسلوب الذى تتحول من خلاله هذه الأفكار إلى ممارسة عملية. وهذا لا ينتقص من قيمة ما يقوم به الحاخامات من عمل. وعلى العكس، فإنه من المهم أن نلاحظ، أنه حينما تم استخدام الطرق الهيلينية للمرة الأولى بين عام ١٠٠ إلى ٢٥ قبل الميلاد، كان العصر التنائى «الكلاسيكى» للقانون الحاخامى قد بدأ للتو. وهذا يعنى أن استعارة الأفكار الهيلينية بدأت تحدث فى أفضل فترات الفقه القانونى التلمودى. حينما كان اليهود أسيادًا وليسوا عبيدًا للتأثيرات الجديدة. والطرق المستعارة التى تمت عبرنتها بشكل سليم من حيث الروح والشكل، تكيفت مع المواد اليهودية، ونجحت فى المساعدة على التطور الطبيعى للقانون اليهودى. إنه نوع من التغيير (mutatis mutandis) الذى حدث فى روما فى الحقبة نفسها. وبعدها، فى عام ٢٠٠ ميلادية، تم تطوير القانون الأمورائى «بعد الكلاسيكى»، وكانت تتم عملية التطوير فى مناح عدة من هذا القانون بشكل مستقل، وأقل انفتاحية للإيحاءات الخارجية، ولكن فى الوقت نفسه كان هناك نقص فى الحيوية والإبداع، حيث أصبحت النزعة السائدة حينئذ هى التخصيص. ومع ذلك، فإن النظام الحاخامى فى التفسير، فى بداياته، كان ناتجًا عن الحضارة الهيلينية، ثم ساد فى منطقة البحر المتوسط بأكملها.

دعونا نبدأ بذكر بعض المسائل المتعلقة بالتاريخ والجغرافيا. وسنتحدث عن هليل، هذا الفريسى العظيم الذى لمع نجمه منذ عام ٣٠ ق.م، حيث إننا ندين لهذا الرجل بأقدم القواعد التى على أساسها فُسِّر (nidhrasheth) الكتاب المقدس. وقال هذا الرجل بنفسه إنه تعلّم هذه القواعد من المعلمَين شِمْعِيَا، وأبْطَاليون Shemaiah and Abtalion(٣)، وفى الحقيقة، كانا أول اليهود الذين أُطلق عليهم اسم دارشانيم darshanim أو «مفسرى الكتاب المقدس»(٤). ووصفهما التلمود بأنهما مرتدان proselytes. وتاريخية هذا الوصف هى أمر مشكوك فيه، لكن من المتفق عليه أنه إذا لم يكن هذان الشخصان مولودين فى الإسكندرية، فإنهما تعلما وعلما هناك طويلًا بحيث كانا يستخدمان المعايير المصرية حتى بعد استيطانهم فلسطين(٥). لذلك هى أول حال من حالات الاتصال بين معايير التفسير السبعة لهليل وبين الإسكندرية، مركز المعرفة الهيلينية.

وربما نتطرق فى السطور التالية إلى الموقف التاريخى الذى وجد هليل فيه نفسه. فقبل عصر هليل ولمدة قرون، خضع الكتاب المقدس إلى أدق التحليلات اللغوية، فقد تم فحص كل كلمة وعبارة من أجل التوصل إلى المعنى الدقيق والصياغة النحوية المُثلى(٦). لكن نظرًا لهذا الأسلوب المتحفظ، أفرزت التوراة أقل القليل من القوانين، ومن غير المدهش أن قدرًا كبيرًا من القانون الدنيوى والدينى قد نشأ بجوار القوانين الموجودة فى الكتاب المقدس. هذا القانون غير التوراتى يتكون من عناصر كثيرة. وبعض هذه العناصر ظل توراتيًا تقريبًا، حيث كان يحدد معنى للآيات الغامضة، وأى مبدأ غير ملائم يتم تعريفه بمعنى أكثر ملائمة، وأى مطالبة بإقامة شعائر غير متناسقة على نحو صارخ، يتم تسويتها. لكن قدرًا كبيرًا منها كان جديدًا بالفعل، فقد كانت هناك إضافات لنصوص التوراة مخصصة للتعامل مع الحالات الجديدة، أو منسوبة إلى رجال المجمع الكبير «لكى نضرب سياجًا حول التوراة»(٧). وفى كلتا الحالين، ماذا كان الأساس فى تقدير هذا القدر الهائل من القوانين غير التوراتية ؟ لقد كان هذا من سلطة الرجال الذين أذاعوا هذه القوانين. حيث كانت صحة القرار مضمونة بشخصية الرجل الذى أصدر هذا القرار وثقافته. وبشكل ملحوظ لم يتم تدعيم أقوال السوفريم

dibhere sopherim «أقوال المؤلفين القدامى» فى أى مناقشة. والرجل الحكيم يعلم المغزى الحقيقى لأوامر التوراة، أو ما هى الملحقات اللازم إضافتها.

أُطلق على التشريعات غير التوراتية «التقليد الذى تم استلامه أو تسليمه بواسطة الآبـاء»، παραδοσις των أو πατερων διαδοχη قبّالات هاآڤهوت qabbalath ha'abhoth، ماسّورت هاآڤهوت (تراث الآباء)[٨]. من تصريحات عقيبا، ١٢٠م تقريبًا، وهى «التقليد هو سياج حول التوراة»، يمكننا أن نعلم أن الإضافات المضافة بغرض ضمان الالتزام الصارم بالقانون التوراتى كانت تعد المكون الرئيس للقانون غير التوراتى[٩]، وربما من الملاحظ أن هذه الإضافة مدينة – ولو بشكل غير مباشر – إلى ثناء بلاتو على «التقليد الموروث الذى إن تم تطبيقه بشكل سليم، سوف يشكل غطاء حول القانون المكتوب لحمايته بشكل كامل»[١٠]. والمشكلة أن الجماعات المهمة كانت ترفض اعتبار هذا التقليد ملزمًا، وعلى رأس هذه الجماعات كانت الطائفة الصدوقية (وربما أيضًا الطائفة السامرية). فمن وجهة نظرهم كان النص التوراتى يجب أن يكون ما قاله الرب فقط ، ولا شىء غير ذلك. كما رفضوا «السياج» الذى تحدثت عنه الطائفة الفريسية بل وسَخِروا منه. وحينما أصرَّ الفريسيون على تطهير الشمعدان الذهبى فى الهيكل حينما اعتلاه بعض القَذَر، علق الصدوقيون قائلين: «انظروا كيف يقومون بتطهير ضوء القمر!»[١١].

وكانت هناك ملاحظة مهمة لدى يوسيفوس، فهو يقول إن الصدوقيين كانت لديهم خصلة النزاع ضد معلميهم[١٢]. وفى الواقع، فإنهم اتخذوا من مدارس الفلسفة الهيلينية، قدوة فى حل أى مشكلة بالمناقشات والجدال دون أى قيود والمناظرات المضادة. ولقاؤهم بيسوع فى العهد الجديد يقدم دعمًا لهذا الكلام، فقد حاولوا أن يقللوا من عقيدة بعث الجسد إلى حد سخيف، وهذه النقطة ربما تتضح فى الحوار الفلسفى للزمن[١٣]. فإنه لا يساوى شيئًا، إن المناقشات المشابهة – أيضًا فى صورة «مضايقات»– نسبها التلمود إلى مواطنى الإسكندرية[١٤] وإلى الملكة كليوباترا[١٥] (التى تأتى إلى الشىء نفسه).

كانت هناك إذن وجهات نظر متعارضة تمامًا، وجهة النظر الفريسية التى تقول إن سلطة الآباء يجب تطبيقها دون قيد أو شرط، ووجهة النظر الصدوقية التى تقول إن النص الربانى فقط هو الملزم، وأى مسألة لم يرد فيها نص يمكن الاقتراب منها بحرية والتعامل معها بأسلوب فلسفى. فى هذه الحال، صرح هلّيل[١٦] قائلًا: «إن الكتاب المقدس نفسه يحتوى على تقاليد الآباء»، وهذه هى الحال أيضًا هنا، والآن يأخذ ورقة من كتاب الطائفة الأخرى، تحتوى على مجموعة قوانين تجب قراءتها، خصوصًا لو تمت قراءتها وفقًا لأحدث طرق التدريس لدى المدارس الفلسفية. هناك قواعد عقلانية للتفسير - كما يزعم - تسمح لنا بالحصول على تصريحات رزينة وتسمح بإضافة إضافات إلى النصوص الشرعية. وإذا تم تطبيق هذه القواعد على الكتاب المقدس يمكن حينئذ تبرير الآراء التى صرح بها الآباء، ويمكن تحويلها إلى آراء منطقية وليست تعسفية، ثم أكد قائلًا: «فى الواقع هناك بعض معايير السلطات الحاخامية التقليدية لا يمكن الاستغناء عنها أبدًا - ولم يكن الجميع فى وضع يسمح لهم بالحكم على مزايا هذه العقيدة المصدق عليها من قبل الخبراء»[١٧]. وأثناء شرحه لهذا البرنامج على أسماع الصدوقيين، أوضح لطائفته أن تفسيراته، إذا نجحت فى تبرير تقاليد الآباء، يجب حينئذ أن تتمتع تفسيراته بدرجة من القداسة والحرمة ويجب أن يتم الاعتماد عليها، وأكد أن: «تقاليد الآباء تطورت بشكل ملحوظ على مر الزمن». وانتهت المناظرة العلنية الأولى - حول مسألة ما إذا كان جائزًا ذبح أضحية عيد الفصح إذا كان يوم عيد الفصح هو يوم السبت إلى إثبات أن الاستنتاج الذى توصل إليه بواسطة نظام التفسير التوراتى الخاص به قد توافق مع القواعد التقليدية. وفى هذه اللحظة عدَّه الفريسيون قائدًا لهم ووافقوا على ابتكاره فى التفسير[١٨]. لكن دعونا فقط ننوه إلى أن هذه المناظرة التاريخية قد جاءت فى إطار السماح بالنقاش «Disputatio fori»[١٩].

حقق هليل شيئين بعد إدخاله لهذا النظام التفسيرى على الفقه التلمودى. فهو لم يخلق فقط الأساس لتطوير القانون وفقًا للنظام ودون قيود فى الوقت نفسه[٢٠]، لكنه استطاع أيضًا سد الفجوة بين الفريسيين والصدوقيين. فمن ناحية، احتفظ بسلطة التقليد، وفى الحقيقة، كانت جميع القرارات التقليدية هى استنتاجات منطقية وضرورية مستمدة

من التوراة، فقد كانت قرارات مساوية فى الدرجة لهذا القرار الأخير. فقد تحدث عن توراتين؛ إحداهما مكتوبة والأخرى شفهية[٢١]، وهى فكرة تحكم جميع الأفكار المنبثقة منها. ومن الناحية الأخرى، يتضمن هذا النص - على الرغم من تكنيكه العصرى والعلمى وتصوره الحقيقى عن التوراة الشفهية المستمد منها والمتأصل فيها - تقديرًا عميقًا لوجهة النظر الصدوقية، ولا بد أن هناك كثيرًا من الناس الذين اعتنقوا هذا الفكر أيضًا. من الواضح أنه لم يكن هذا الإنجاز فى هذا المجال هو الإنجاز الأخير لهليل على طريق خدمة الاتحاد والسلام.

يمكننا الآن دراسة الأفكار التى يقوم عليها برنامج هِلِّيل:

أولًا: أن التعارض الأساسى الذى حاول أن يتجاوزه كان تعارضًا بين القانون القائم على الاحترام تجاه شخص عظيم، وعلى سلطة التقليد، وبين القانون القائم على اعتبارات معقولة ومنطقية. هذا التعارض كان شائعًا فى الأدب الخطابى فى هذا العصر. ويفرق معاصره شيشرون Cicero (كاتب وخطيب رومانى شهير) بين الحجج النابعة من طبيعة الحال وبين الحجج النابعة من أدلة خارجية، أو من سلطة خارجية. ويمكننا أن نضرب مثالًا على هذا النوع الأخير، فى القرار التالى «لأن سكافيولا Scaveola قال كذا وكذا، يجب أن يتم اعتبار ما قاله بمثابة قوانين حاكمة»[٢٢]. وفى عام ١٣٧ قبل الميلاد، ذكر شيشرون أن پ. كراسوس Crassus حينما «لجأ للمرة الأولى إلى السلطات»، اضطر إلى الاعتراف بأن مناظرة جالبا Galba التى تستند إلى الحجج القائمة على التجانس والإنصاف، انتهت إلى نتيجة أكثر معقولية[٢٣].

ثانيًا: يزعم هلِّيل أن أى فجوة فى القانون التوراتى يمكن ملؤها بمساعدة أساليب استنتاج محددة – نظرية بلاغية سليمة. وكان هناك الكثير لدى شيشرون لكى يخبرنا عن «الاستنتاج» الذى يؤدى إلى «أن ما هو مكتوب هنا ينشأ عنه نقاط أخرى غير مكتوبة»[٢٤]. بينما يقوم كل من أوكتور أد هيرينيوم Auctor ad Herennium بتعريف الاستنتاج على أنه الطريقة التى يجب تطبيقها حينما «يضطر القاضى إلى الحكم فى قضية

ليست تندرج تحت نظامه التشريعى، وإنما تندرج تحت نظام تشريعى آخر بمعايير معينة»[٢٥].

ثالثًا: فإن نتيجة هذا التفسير كان لها الحال نفسها كالنص نفسه، وكانت تتم معاملتها كما لو أنها صادرة مباشرة من المشرع الأصلى. وهذا الرأى يمكن أن يكون له ما يوازيه. ويحدثنا جايوس Gaius عن «النظام القانونى» وأنه يسمى بـ «القانونى» لأنه: «على الرغم من عدم وجود نص صريح فى القانون يشير إليه (الجدول الثانى عشر) فإنه كان يتم تطبيق هذا النظام فى التفسير، كما لو كان يستند إلى أصل فى القانون»[٢٦]. مرة أخرى قام بحذف كلمة «كما لو كان»، ليقدم قاعدة منصوصًا عليها فى الجدول الثانى عشر، هذه القاعدة تم استنتاجها فى الواقع من قوانين من قاموا بتفسيرها[٢٧]. وكما هو معروف جيدًا، كان أحيانًا يستخدم مصطلح القانون المدنى ius civile فى مجموعة القوانين التى تطورت عن طريق التفسير[٢٨]. وهذا يعكس مرحلة تطور فيها القانون عن طريق التفسير، هذا القانون أصبح مختلفًا وأكثر كمالًا عن النظام القانونى الأساسى الذى يلتحق به، الذى من الناحية العملية قد دفن هذا الأخير وحل محله.

رابعًا: إن افتراض هلّيل المتعلق بـ «توراة مكتوبة وتوراة شفهية» يذكرنا إلى حد كبير بكل «القانون المدوَّن:ius scriptum» و«القانون غير المدوَّن: ius non–scriptum» (أو permanus traditum: تقاليد منقولة باليد). وليس ضروريًّا أن نقدم مراجع، لكن من الضرورى أن نشير إلى أن المصطلح ius non–scriptum لا يعنى دائما القانون الطبيعى الشائع بين كل الناس. وإنما يعنى القانون التقليدى المعتاد الخاص بمجتمع بعينه فى مقابل النظام القانونى الخاص بالمجتمع نفسه[٢٩]. يقول بلاتو صراحة ـ فى الفقرة نفسها التى يصف فيها تقاليد الآباء بأنها تمثل غطاء واقيًا حول القانون المكتوب ـ إن: «ما يُطلق عليه الناس اسم تقاليد الآباء ما هو إلا مجموعة قوانين غير مكتوبة»[٣٠]. حتى إنهم كانوا يستخدمون القانون الذى سنَّه مفسرو النظام القانونى[٣١]. ولأن توراة هليل الشفهية كانت ما تزال على نطاق واسع، تتضمن الأخلاقيات بجانب القانون بالمعنى الضيق، فإن اعتماد هليل على الفلسفة الهيلينية أمر لا يمكن التشكيك فيه.

خامسًا: هناك فكرة تبدو من النظرة الأولى أنها تنتمى إلى أفكار اليهود على وجه الخصوص، الذين قاموا بتأليف التوراة وفقًا لوحى الرب، وتنبأ المشرع بتفسير النظام القانونى الخاص به، وقصر تفسيره عمدًا على الحد الأدنى من القوانين، اعتمادًا على أن بقية القوانين قابلة للاستنتاج من التفسير السليم (حيث أدت هذه الفكرة إلى نشوء العقيدة القائلة إن القانون، الشفهى يستند إلى أصل سيناوى مثل القانون المكتوب، فقد أوحى الرب بكلماته إلى موسى، كلتا الطريقتين اللتان من خلالهما يمكن استنباط الأحكام من التوراة واستنباط جميع القواعد والأسس الأخرى. لكن حتى هذا، ما هو إلا حجة عادية للخطباء. ويشير شيشرون إلى أن تطبيق القانون على قضية ليست مذكورة فى هذا القانون، يمكن البت فيها بواسطة القول إن المشرِّع قد حذف هذه القضية، «لأنه بعدما كتب عن قضية أخرى مشابهة، لم يعتقد أنه سيكون لدى أى إنسان شك فى هذه القضية» أو أنه: «فى أى قانون يتم حذف كثير من النقاط، التى لن يلحظ أى إنسان أنه تم حذفها بسبب أنه يمكن استنتاج هذه النقاط ببساطة من بقية النقاط الواردة فى القانون»[٣٢]. وقد نصح أوكتور أد هيرنيوم، بأن من يرغب فى تجاوز حروف القانون، عليه أن: يمجد «المواءمة/ الصلاحية»[٣٣] والإيجاز فى أسلوب المؤلف، لأنه قام بتدوين النقاط الضرورية فقط، لكنه اعتبر أنه من غير الضرورى أن يدون ما يمكن استنتاجه من بقية النقاط، وفقط من خلال تجاوز حروف القانون، يمكننا الولوج إلى «نية المؤلف»[٣٤]. وحينما أمدّ سابينوس Sabinus طريقة التقييم المذكورة فى الفصل الأول من قانون التعويضات lex aquilia، إلى الفصل الثالث الذى لم يذكر فيه هذه الطريقة، أكد على أن «المشرع اعتقد أنه من الكافى ذكر الكلمة ذات الصلة فى الفصل الأول فقط»[٣٥]. وقد ورث الرومان الفكرة عن اليونانيين. فقد أكد ليسياس Lysias على سبيل المثال على أن المشرع الذى أعلن توقيع العقوبة على من يستخدم بعض الكلمات الجارحة، كان يعنى جميع الكلمات الجارحة الأخرى[٣٦]. وإذا ما تساءل أحدهم كيف كان الرومان واليونانيون يتحدثون بهذه الطريقة «الدينية»، لا بد حينئذ أن نتذكر أنه كانت هناك فترات تمتعت فيها تشريعاتهم بمكانة نصف إلهية، أكثر من مكانة التوراة بين اليهود.

سادسًا: أنه من واجب المشرع أن يقوم بتدوين المبادئ الرئيسة فقط، التى يمكن من خلالها استنتاج القواعد التفصيلية. وهذا بالضبط ما فعله شيشرون، أثناء تأدية دور المشرع خياليًا، أعلن أن «النظام القانونى سيتم إصداره بواسطتى، ليس فى صورته النهائية - التى يمكن أن تكون لا نهائية - ولكن فى صورة مسائل عمومية بجانب القرارات الباتة فى هذه المسائل. وبحسب كلام سويتونيوس Suetonius، خطط قيصر لاستبدال كتلة القوانين المحيرة بـ «كتب قليلة، لا تحتوى إلا على ما هو ضرورى وملائم»[٣٧].

سابعًا: من واجب المشرع إذا أراد تنظيم سلسلة من القضايا المشابهة، أن يختار الأكثر تكرارًا ويترك البقية للاستنتاج بالقياس[٣٨]. وكذلك الحال لدى شيشرون الذى يؤكد أن المرسوم الصادر ضد العنف بمساعدة الرجال «المجتمعين»، كان يشمل القضية التى يتجمع فيها الرجال دون أن يدعوهم أحد للاجتماع وشاركوا فى أعمال العنف، وتشكل المرسوم على هذا النحو بسبب: «أنه فى العادة، حينما تكون هناك حاجة إلى أعداد كبيرة، يتم تجميع الرجال» ولكن «على الرغم من أن الكلمة مختلفة، إلا أن المغزى لا يختلف، وسيتم تطبيق القانون نفسه على جميع القضايا، حينما يصبح مبدأ القانون نفسه على المحك»[٣٩]. وفى بداية هذا النصف من ملخصه، يشرح جوليان Julian المجلس التشريعى (الروماني) «leges and senatusconsulta» ويفسر أنه لا يمكن «صياغة كليهما من أجل استيعاب جميع القضايا التى يمكن أن تحدث فى أى وقت، لكن من الكافى أن يتم تنظيم القضايا الأكثر تكرارًا»[٤٠].

كان فقه هلّيل، وهو نظريته حول العلاقة بين القانون الأساسى والتقاليد والتفسير، كان متفقًا مع الأفكار الهيلينية السائدة بشأن هذه المسألة. والشىء نفسه بالنسبة إلى تفاصيل الإعدام، على الطريقة التى اقترحها من أجل تفعيل نظريته بشكل عملى. ومبادئ التفسير السبعة الشهيرة التى أعلنها هلّيل، أى المبادئ السبعة التى تتفق مع مبادئ تفسير التوراة، يتم اعتبارها أكثر المنتجات الحاخامية نموذجية، فجميع هذه المبادئ تخون تأثير التعليم البلاغى فى عصر هلّيل.

أول هذه المبادئ هو الاستنتاج: من باب أولى a fortiori، أو من الأصغر إلى الأكبر «a minori ad maius» - بالعبرية كم بالأحرى qal wahomer- « قَلْ قَاحومِر: الخفيف والثقيل». يعطى سفر الخروج ٢٠: ٢٥ تصريحًا ببناء المذبح من حجر أو من طوب أو أى شىء آخر[٤١]. ومن خلال كم بالأحرى «قَلْ قَاحومِر» يمكننا أن نستنتج، نظرًا لأنه يمكن اختيار الخامات اللازمة لبناء هذا المكون الرئيس من مكونات الهيكل، فإنه يمكن اختيار من «باب أولى» للمواد الأخرى الأقل أهمية. والمبدأ الثانى، والثالث والرابع من مبادئ هليل، هى أنواع مختلفة من الاستنتاجات الناتجة عن القياس. على سبيل المثال، وعلى غرار القربان اليومى الذى تقول عنه التوراة إنه يجب أن يتم «فى وقته المحدد»، فإن هذا القربان واجب حتى إن كان يوم السبت، لذلك فإن قربان عيد الفصح، الذى يأمر الكتاب المقدس أيضًا بذبحه فى «يومه المحدد» يجب ذبحه حتى لو أتى عيد الفصح فى يوم السبت[٤٢]. والأمثلة على ذلك كثيرة. يقول شيشرون «إن ما ينطبق على مايوس maius يجب أن ينطبق أيضًا على مينوس minus والعكس صحيح. إذن ما يطبق على شىء ما، يجب أن يتم تطبيقه على الشىء المماثل له أيضًا[٤٣]. ولاكتشاف معنى هذه العبارة الغامضة، يجب أن نأخذ فى اعتبارنا «القوة العادية» و«استخدامات اللغة» و«القياسات والأمثلة الخاصة بالذين استخدموها»[٤٤]، ويجب على التعريف ألا «يصطدم باستخدامات اللغة فى كتابات الآخرين، وبالتأكيد، لا تصطدم بالكتابات الأخرى الخاصة بالمؤلف نفسه»[٤٥].

وقد يكون هناك اعتراض على أنه من الطبيعى جدًا مناقشة «من باب أولى» أو نتيجة للقياس، فإن التوازيات لا يمكنها أن تثبت استعارة هلّيل لأى منها. وإذ أرجأنا هذه النقطة لوهلة، يمكننا الإشارة إلى ترتيب مبادئ هلّيل، أولًا: «من باب أولى»، ثم القياس. ويمكننا تخيل ترتيبًا عكسيًا. لكن من المهم أنه، منذ أريستوتل Aristotle[٤٦]، تم ترتيب طرق التفسير فى جميع مواضع الأدب الخطابى فى صورة جداول، حيث إن هذا هو الترتيب الذى وجدناه. وقد تحدثنا سابقًا عمّا قاله شيشرون: «ما يتم تطبيقه على مايوس يجب تطبيقه على مينوس». والعكس صحيح ما يتم تطبيقه على مسألة يجب

تطبيقه على المسائل الأخرى المشابهة»[٤٧]. ويصرح أوكتور أد هيرنيوم أن أول ما يجب السؤال عنه أثناء سد فجوات القانون بواسطة «الاستنتاج» هو: «ما إذا كان تم تدوين أى شيء يتعلق بمسائل أخرى أكبر، أو أصغر، أو مساوية»[٤٨]. فهناك تسلسل قياسى، تم الالتزام به فى قائمة هليل.

ما زالت مسألة طبيعة المبادئ الأربعة الأولى لهلّيل متباينة. دعونا ننتقل إلى المبدأ الخامس، الذى هو أكثر تعقيدًا، وهى «قاعدة العام والخاص» kelal upherat. تقوله القاعدة إنه إذا تم تحديد نطاق القانون بمصطلح ضيق أو واسع، فإنه يتم تطبيق ما يوضع ثانيًا، بمعنى أنه إذا جاء المصطلح الأضيق ثانيًا، فإنه يقيد من المصطلح الأوسع، بينما إذا جاء المصطلح الأوسع ثانيًا، فإنه يحتوى على المصطلح الآخر ويضيف إليه. ينص سفر اللاويين ١ : ٢ «إنك سوف تجلب قربانك من الحيوانات، من الثيران والغنم»، فإن المصطلح العام «حيوانات» يتم تقييده بالمصطلحات التالية الأكثر خصوصية «الثيران والغنم» - إذن تم استبعاد الحيوانات المفترسة[٤٩]. وعلى النقيض من ذلك، ينص سفر الخروج ٢٢: ٩ (١٠) على أن مسئولية الرجل المكلف من رجل آخر برعاية «حمار، ثور، شاة، أو أى حيوان» فإن المصطلحات الخاصة «حمار، ثور، شاة» تم احتواؤها والإضافة إليها من خلال المصطلح التالى الأكثر عمومية «أى حيوان»- لذلك تمتد القاعدة لتشمل الحيوانات المفترسة أيضًا[٥٠].

والنصف الأخير من المبدأ عن نظام «الخاص والعام»، تم شرحه بشكل كامل على يد سيلسوس Celsus (الذى كان مهتمًا بالتفسير): «فهو يخبرنا» أنه ليس من غير المعتاد، بالنسبة إلى النظام القانونى أن يسرد لنا حالات قليلة بشكل خاص، ثم يضيف مصطلحًا شاملا، يحوى جميع الحالات الخاصة»[٥١]. تشكل القاعدة، الأساس الذى استندت إليه بعض القرارات القديمة، مثل قرار كيو. موسيوس Q. Mucius.: سوف يشترط أن «يكون إكس هو وريثى لو ارتقى قمة الكابيتول، إكس سوف يكون وريثى» يؤكد موسيوس أنه: «يجب أن تسود الجملة الثانية، لأنها أكمل من الجملة

الأولى وأشمل»[٥٢]. ومع ذلك فإن الجزء الثانى من هذا المبدأ فى التفسير الذى يتعلق بنظام «العام والخاص»، يبدو أنه أيضًا كان مألوفًا لدى الفقهاء الرومان الكلاسيكيين القدامى. وسوف يتعهد أثناء تسليم الأرض بأن: «لقد كانت هذه الأرض من الطبقة الأولى (أى أنها خالية من الرهن/ القيود) وأنه لم يسمح بتدهور القيمة القانونية لهذه الأرض (لم يسمح بفرض أى عقوبات على الأرض). ويزعم بروكولوس Proculus أن الجملة الثانية فقط، هى الملزمة: «لأن الجملة الأولى وحدها دون إضافة الثانية، سوف تعنى عدم وجود أى عقوبات، لكننى أعتقد أن الجملة الثانية تسمح له بتحديد مسئوليته عن مثل هذه العقوبات التى تم فرضها على رغمه».[٥٣] والمصطلح الخاص: perat الذى يأتى ثانيًا، يقيد من المصطلح العام: kelal الذى يأتى أولًا.

ولكى نتحول الآن إلى السؤال الذى طرحناه، هل يمكننا مناقشة أن المبادئ الأربعة الأولى من مبادئ هلِّيل كانت طبيعية، بحيث لا يكون هناك علاقة وراثية بينها وبين المتوازيات البلاغية ؟ لكن تضعف المناقشة إلى حد كبير بوجود متوازيات للمبدأ الخامس، المتعلق بالعام والخاص، الذى هو متقن إلى حد كبير (ناهيك عن التلوين الهلّينى لعقيدة هليل عن دور التفسير ككل). لكن حتى المبادئ الأربعة الأولى ليست بسيطة إلى هذه الدرجة. وإذا أخذنا كتفسير، الاستنتاج: a fortiore – لكى نكون متأكدين، فإن الرجال الدنيويين ربما يفكرون على النحو التالى: «هنا يوجد رجل ممتنع عن المسكرات امتناعًا تامًا فهو لا يشرب السيدار، وسوف يرفض بالطبع أن يشرب الويسكى». ومع ذلك لا يمكننا إغفال ثلاث نقاط؛ أولًا: لم يتم الاستنتاج دائمًا بهذا الأسلوب المباشر والفنى، كما أنه لن يكون هناك تحريف فى أماكن أخرى. ثانيًا: فإنه من النادر أن يقوم الشخص العادى بتصور الطبيعة المحددة لاستنتاجه. وهناك اختلاف جوهرى بين مجرد استخدام أنواع مختلفة من الاستنتاجات وبين أن أكون مدركًا لاستخدام مثل هذه الطرق، وتعريفها وتمييزها وجدولتها. ثالثًا: فإن التوصية بسلسلة من هذه الطرق الاستنتاجية كأداة – أو فى الحقيقة، كالأداة المناسبة الوحيدة – التى سوف تسمح ببناء نظام قانوني أو لاهوتى كامل، هذه التوصية تنطوى على خطوة

أخرى. فالقانون الأيسلندى فى العصور الوسطى، هو قانون على مستوى عالٍ، وإذا كانت مبادئ التفسير التى ناقشناها هنا طبيعية، فنحن نتوقع أن نجدها هناك، ولكن ليس هناك أثر على وجودهم. وفى الحقيقة، من الواضح إلى أى مدى يقوم المحامون المعاصرون بتطبيق نظام مناسب للتفسير.

ومن المفيد أن نعقد مقارنة بين «العهد القديم» و«العهد الجديد» حيث يحتوى كل منهما على استنتاجات من «باب أولى»، والقضايا الواردة فى العهد القديم قام حاخامات التلمود بتجميعها من قبل (كانت أعينهم فى الحقيقة حادة للغاية). لكن هناك فرقًا، حيث إن قضايا العهد القديم مشهورة، وقضايا العهد الجديد هى قضايا فنية. من أبرز الأمثلة فى العهد القديم هو ردّ إخوة يوسف حينما اتهموا بسرقة الكأس: «المال الذى وجدناه فى متاعنا قد أعطيناك إياه مرة أخرى، فكيف نسرق ذهبًا أو فضة؟»[٥٤]. فبغض النظر عن الشذوذ فى هذه المناقشة – فإن الفعل، «أعطيناك إياه مرة أخرى» فى المقدمة، والحذف «لم نسرق» فى الخاتمة[٥٥] – من المهم أن نوضح أن العبارة التى جاءت فى سياق المناقشة تتعلق بالحقائق، وهى ذنب إخوة يوسف أو براءتهم. فهى بعيدة كل البعد عن هنا، من الإعداد المنهجى للقانون واللاهوت بواسطة مبدأ: من الأصغر للأكبر: a minori ad maius. هذه المرحلة تم الوصول إليها فى عصر العهد الجديد. فبحسب كلام متى، حينما سألوا يسوع عن الشفاء فى يوم السبت، أجاب قائلًا: «إذا كان هناك رجل لديه شاة، إذا وقعت هذه شاة فى حفرة يوم السبت ألن يسارع ويرفعها من الحفرة ؟ أليس الإنسان أعلى منزلة من الشاة! ولهذا السبب فإنه يجوز شرعًا أن تتحسن صحتنا فى يوم السبت»[٥٦]. وحسب كلام لوقا، قال يسوع: «ألا يترك كل رجل منكم ثيرانه يوم السبت لكى تشرب، ألا يجب إطلاق سراح تلك المرأة، وهى ابنة إبراهيم، التى ألزمها الشيطان لمدة ١٨ عامًا؟»[٥٧]. هذه هى التطبيقات الأكاديمية «هالاخية: تشريعية» لقاعدة هلّيل الأولى للتفسير. وهناك مثال لا يقل أهمية ورد فى خطاب بولس اللاهوتى: «بينما نفعل الخطايا[٥٨]، مات يسوع من أجلنا، بل أكثر من ذلك، بعدما تمت تبرئتنا من خطايانا بواسطة دمائه، سوف ننجو من العقاب الإلهى بواسطته أيضًا». والتكنيك

المتبع هنا هو نفسه المتبع لدى فقهاء الرومان، الذين قام جايوس بتسجيل استنتاجاتهم فى ما يخص قانون تحرير العبيد الرومانى lex aelia sentia. ونص النظام القانونى على أن ممتلكات بعض الـ ديدتشى «dediticii» (طبقة اجتماعية فى الإمبراطورية الرومانية القديمة) بعد موتهم يجب التعامل معها مثل ممتلكات المواطنين. ومع ذلك قرر الفقهاء أن الـ dediticii لم يكن لديهم سلطة المواطنين الأحرار لكى يعملوا وصية، رائين فى ذلك أنه حتى اللاتينيين الجونيانيون Junian، الذين هم أعلى مرتبة من الـ dediticii لم يكن باستطاعتهم عمل وصية، فلم تكن نية المشرع أن يهب هذه التسهيلات إلى «رجالٌ ينتمون إلى مرتبة دنيا»[٥٩].

والغرض فى نظام هلّيل - وليس فقط المبادئ الأربعة الأولى[٦٠] - هو غرض «طبيعى» بمعنى «أنه ينتج عن الملاحظة الذكية»، «متناسق ومفيد»، (لذلك من المحتمل، أنها نظرية النسبية). لكن مثل نظرية النسبية، إنها ليست «طبَيعية» - ليس حتى المبادئ الأربعة الأولى بمعنى «أنه واضح، حيث يمكن بسهولة أن يلحظ ذلك أى طالب يدرس هذه المسائل». وحيث إن طبيعية تلك الفئات والطرق البلاغية فى المعنى السابق، وصحتها من الناحية العقدية ومن الناحية العملية، هو ما أدى إلى تبنيها، بشكل أو بآخر، فى كثير من الأماكن من العالم الهيلينى القديم. ظهر مؤخرًا أن فيلو كان ملمًّا بها، وتم استنتاج أنه كان متأثرًا بالتقاليد الحاخامية فى فلسطين. ولكن ليس من المحتمل أنه تعرّف عليهم أثناء دراسته العامة فى الإسكندرية. وقد كان هناك قبلنا علم، يمثل البدايات التى من خلالها يمكننا تعقب كل من بلاتو، وأريستوتل، ومعاصريهم. والشىء نفسه يتكرر فى شيشرون، وهلّيل، وفيلو - لكن مع اختلافات متعددة فى التفاصيل، لكنه الشىء نفسه من حيث الأساس. فلم يجلس شيشرون تحت أقدام هلّيل، ولم يجلس هليل تحت أقدام شيشرون، ولم تكن هناك ضرورة لكى يذهب فيلو إلى المصادر الفلسطينية من أجل هذا النوع من الدراسة. وكما رأينا، هناك علامات تدل على أن أفكار هليل كانت بشكل جزئى مستوردة من مصر. حيث يقع التفسير الحقيقى لها فى الخلفية الهيلينية العامة. وكان التعليم الفلسفى متشابهًا من حيث الخطوط العريضة سواء كان فى أورشليم، أو روما، أو الإسكندرية.

ليس من الضرورى أن نُمعن النظر فى مبادئ هلّيل المتبقية، مع الإشارة إلى وجود متوازى واضح مع المبدأ السابع؛ وهى القاعدة التى تقول إنه يمكن تفسير الغموض الوارد فى القانون باستعمال السياق «تسوية الالتباس عن طريق حفز السياق» (settling an ambiguity by ad- ducing the context). والأمر: «لا تسرق» تم تفسيره على أنه إشارة إلى سرقة الأشخاص، وليست سرقة الممتلكات، لأنهما يظهران معًا، مع الجرائم الكبرى الأخرى ضد الأشخاص، مثل القتل والزنا[٦١]. يكتب شيشرون «لابد من توضيح أن الفقرة الغامضة تصبح واضحة من الفقرة التى تسبقها أو التى تليها»[٦٢]. ومن المحتمل أن يكون هذا هو المبدأ الذى وضعه سيلوس فى اعتباره حينما صرح أثناء مناقشة قوانين المهر «leges dotis» أنه: «لم يكن متوافقًا مع عمل القانون المدنى أن نحكم أو نعطى رأينا بناء على جزء صغير من القانون دون أن نفتش عن القانون بأكمله»[٦٣].

ويمكننا إضافة بعض الملاحظات عن المصطلحات، فلقد أشرنا سابقًا إلى أنه مثلما نجح الرومان فى تلتين (ترجمة إلى اللاتينية) المفاهيم البلاغية التى يستخدمونها، تمكّن أيضًا الحاخامات التنّائيم «الكلاسيكيون» من عبرنة مفاهيمهم. فلم تكن هناك صياغة حرفية حقيرة. وفى الحقيقة، من الرائع أن نشاهد التحول الذى خضعت له المفاهيم الهيلينية حينما تم تبنيها فى الأوساط اليهودية. ولنأخذ مثالًا صغيرًا، لقد ذكرنا سابقًا مقدمة هلّيل عن التناقض بين «التوراة المكتوبة والتوراة الشفهية»، وهو تناقض يرجع فى أغلبه إلى القانون المدوَّن ius scriptum والقانون غير المدوَّن non scriptum أو per manus traditum. ومع هذا انظروا إلى المصطلح العبرى للـ «توراة الشفهية» تُورَاه شِبِعَال بِه torah shebbe'al pe أو «التوراة عن طريق الفم» والكلمة «بِعَال بِه» أو (عن طَريقَ الفم) تعنى أحيانًا (عن طريق القلب)، (ومن الذاكرة)، وهذا المعنى بالتأكيد وثيق الصلة بالمعنى المراد. لكن بالنسبة إلى حاخامات التلمود أثارت هذه العبارة كثيرًا من المعانى الأخرى، ولا بد أن نفكر فى الفقرات التالية: «بحسب فم الرب، استقروا، ووفقًا لكلام فم الرب سافروا، فقد حافظا على مهمة الرب وفقًا لفم الرب، فى أرض

موسى»[٦٤]، ومرة أخرى: «التوراة التى أقولها بفمى أفضل لدىّ من آلاف الذهب والفضة، أعطنى فهمك لأننى سوف أعلمك الوصايا»[٦٥]، أو مرة أخرى: «هذا كتاب التوراة لن يغادر فمى، لكنك سوف تتوسط فيه آناء الليل وأطراف النهار، وسوف تلتزم بعمل ذلك وفقًا لما هو مكتوب فيه»[٦٦]. ولا بد أن هذا السطر الأخير بالتحديد، كان فى اعتبار هلّيل حينما ابتكر هذا التناقض المذكور (أو كان فى اعتبار الشخص الذى ابتكر هذا التناقض فى هذا العصر). فهو يؤيد الدراسة، والتفسير المستمر للكتاب المقدس[٦٧]، لكى نكون قادرين على أن نستوفى بدقة التصورات كافة. وحينما نتذكر وظيفة «السّياج» المضروب حول القانون التوراتى والمنسوب إلى تقاليد الآباء فى عصر هلّيل، وحينما نفكر فى أن السطر المذكور يأمرنا بالتفسير المتواصل بقوله «لن تغادر التوراة فمى»، ويصف الحفاظ على «كل ما هو مكتوب فيه»: يصفه بالهدف، يمكننا حينئذ أن نشك فى وجود جذر رئيس فى تناقض هليل بين «التوراة المكتوبة» و«التوراة بالفم». وقد تم تهويد المخطط الهيلينى بالكامل.

علـى الرغم من ذلك توجد أمثلة على المصطلحات اللاتينينة واليونانية التى ما زالت موجودة بوضوح فى اللغة العبرية. وفى بعض الحالات، لا يوجد مفر من استخدامها. والقواعد المتعلقة بالاستنتاج بواسطة القياس سوف تعمل بالطبع مع مفاهيم مثل: ομοιον فى اللغة اليونانية – مثلما هى الحال حينما وصف أريستوتل هذه الطريقة بـ «المقارنة بين الشىء وشبيهه، عندما يأتى كلا الشيئين تحت الجنس نفسه؛ ولكن أحدهما أكثر شيوعًا من الآخر[٦٨]– simile أو par فى اللاتينية – كما هى الحال عندما يقول شيشرون أن: « الشىء المشكوك فيه، لكى نستنتجه لابد أن يبدو شبيهًا بشىء مؤكد»[٦٩]، أو «مقارنة الشىء ومثيله[٧٠] – شَاوِه shawe فى العبرية[٧١]. ومرة أخرى، القواعد المتعلقة بالقوانين الخاصة والعامة من النادر أن تتجنب مصطلحات مثل: } καθολον _ κατα μερος ،καθ εκαοστον}، γενικον {περιεχειν، περιλαμβανειν} _ ιδιον ، عام (complecti) خاص (singula) كِلال – پِراط. ومع ذلك أحيانًا، يستخدم

الحاخامات كلمات أقل ملائمة بشكل واضح، حينما يستحق الأمر أن نبحث عن النموذج اليونانى أو اللاتينى المناسب. والمبدأ السادس لدى هلّيل يسمى: (keyoste bo bemaqom aher) ومعناه الحرفى: (ما شابهه فى موضع آخر من التوراة) السطر: «حينما يرفع موسى يده، تسيطر إسرائيل»[٧٢]، فتفهم هذه الجملة على أن إسرائيل تسيطر وتسود حينما ترفع أفكارها عاليًا: «حينما تخرج إسرائيل معك سوف تقول: أصنع أفعى وأرفعها على عمود، وكل من يراها سوف يحيا»[٧٣]، وتعنى هذه العبارة أيضًا أنهم سوف يشفون حينما يوجهون أفكارهم عاليًا[٧٤]. وعبارة: yoste bo «وما شابهه» (فى اللغة الآرامية: naphic be): «نخرج مع» فى هذا المعنى «مطابق لـ» هو نادر. واستخدامه فى المبدأ تحت هذه المناقشة، ربما يكون بسبب ονμβινω التى لا تعنى فقط «تتطابق مع» وإنما تعنى أيضًا: «التتابع المنطقى»[٧٥].

هناك حال أخرى وهى الحال المعروفة (شِن) نإمَر (shen) ne'emar، (كما) قِيلَ[٧٦]. مثلما فى «(كما) كُتِبَ» فإنها تقدم بشكل حصرى اقتباسات من الكتاب المقدس لم تكن قط تقاليد شفوية. ومن المهم أن نشرح هذا بتأثير ρητον التى تعنى فى الأعمال البلاغية من الناحية الفنية: «الوثيقة المكتوبة التى ستخضع للتفسير مع أن معناها الحرفى «ما تم ذكره»[٧٧]. وقد ترجمها الخطباء الرومان: scriptum[٧٨] (المدوَّن). وقد طور الحاخامات، بالإضافة إلى مصطلح كاثوب kathubh (فى الآرامية كِتِيبْ) (مُدَوَّن) وهو مصطلح ينقل بدقة المصطلح اليونانى: ne'emar أو (كما قيل).

فى النهاية يجب الانتباه إلى أربع نقاط يجب وضعها فى الاعتبار حينما يتم بحث هذه المسائل بشكل أكثر تفصيلًا:

أولًا: لم يقتصر تأثير الفلسفة الهيلينية على عصر هلّيل. فقد بدأت قبل ذلك، وواصلت بعد ذلك، بدرجة متزايدة، لمدة طويلة. وطرق التفسير التى أيدها كل من إسماعيل وعقيبا، يمكن فهمها بعد ١٥٠ عامًا بعد ذلك، فى مقابل خلفية التعليم البلاغى فى هذا العصر. وقد فضل يوشيا، أحد أتباع إسماعيل، الذى عاش فى منتصف

القرن الثانى الميلادى على وجه التقريب، طريقة الـ: seres، وهى آية غير منطقية يمكن جعلها منطقية عن طريق إعادة ترتيب كلمات الآية أو أجزائها. أخبرنا سفر العدد ٩: ٦ ff، أن هناك بعض الرجال اختصموا فى مشكلة «أمام موسى وهارون» ثم نقلها موسى إلى الرب وبالتالى حصل على الحل المثالى. يفسر يوشيا [٧٩] أن: «الفقرة المذكورة يمكن إعادة صياغتها على النحو التالى: من الواضح أن الرجال أتوا أولًا أمام هارون، الذى لم يكن يعلم، ثم بعد ذلك أمام موسى، الذى كان قريبًا من الرب. يبدو اسم هذه الطريقة غريبًا، فالمعنى الحرفى لكلمة seres هو (يشوه نصًا بحذف أجزاء منه؟ لكن معناها أصبح: «مفهومًا»، ومع ذلك ،عندما نتذكر أن كلمة τεμνειν تعنى أيضًا (يشوه)، (يقسِّم على أساس منطقي) (يميِّز) τομη، (تقسيم منطقي)، (تمييز)، (دقة التعبير)، (انقطاع). وحتى الأفكار التى للوهلة الأولى يميل الإنسان إلى طرحها أرضًا مثلما يفعل الربانى، ربما يتم مساعدتها أو تأييدها بواسطتها، إذا لم تكن مستعارة من البلاغة. والتوراة الشفهية فى أعين الحاخامات، هى المجد الخاص بإسرائيل، ولم يستطع الوثنيون إخفاء السر، أن التوراة قد تم تفسيرها بشكل غامض[٨٠]. يشير شيشرون، فى مناقشته لصالح «التفسير»، أو ضرورة اتباع روح القانون وليست كلماته، إلى أن قرار المشرع، يجب أن يكون القضاة من الرتبة والعمر نفسيهما، ليس قادرًا فقط على تلاوة القانون، ولكنه قادر أيضًا على اكتشاف نيته: «إذا أوكل المشرع ما يقوم به إلى رجال بسطاء وإلى القضاة الأقل خبرة، سوف يدون بجدية التفاصيل كافة، لكن لأنه يعلم مدى خبرة القضاة المسنونة من أجلهم هذه القوانين، لن يضيف المشرع ما هو واضح بالفعل من السياق[٨١]. وهو الشيء نفسه فى ثوب رومانى»[٨٢].

ثانيًا: لم يقتصر تأثير الفلسفة الهيلينية على مجال التفسير فقط. فمثل هذه المسائل الأساسية مثل الفرق بين مِشْپاطيم misphatim (قضايا)، القوانين العقلية والطبيعية، «الوصايا/ الأوامر التى لم يتم النص عليها، يجب أن يتم النص عليها» والـ حُوقُت huqqoth (قوانين)، القوانين التى لا يمكن تفسيرها « الأوامر التى أثارها الشيطان ودحضها الوثنيون»[٨٣]، ليست ذات أصل يهودى خالص وحتى التعاليم التى تقول:

«ليس من حقك أن تنتقد الـ القوانين huqqoth»[٨٤]، من المحتمل أنها كانت أمرًا متعارفًا عليه قبل عهد فيلو. وقد قام بمناقشة عميقة تتعلق بمدى ملائمة أن: «تكون أكثر حكمة من القوانين»[٨٥] - وهذا يبدو كأنه إشارة إلى شعار قديم - وينصحنا أرسطوتل، أنه إذا كانت قضيتنا يؤيدها القانون الذى لم يعد معمولًا به، على الرغم من أنه ما زال ساريًا من الناحية الفنية، ينصحنا حينئذ أن نناقش أنه: «ليس هناك مصلحة من أن تكون أكثر حكمة من الطبيب، لأن الخطأ الذى يرتكبه هذا الأخير أقل ضررًا من التعود على عصيان السلطة، وأن محاولة أن تكون أكثر حكمة من القانون هى على وجه الدقة، شىء ممنوع فى أفضل الحالات»[٨٦]. ويعرف دارسو القانون الرومانى تصريحات جوليان: «من المستحيل أن تبرر كل شىء أمر به أجدادنا» [٨٧]، وتصريحات نيراتيوس Neratius: «من أجل ذلك ليس صحيحًا أن نتساءل عن أسباب ما هو منصوص عليه، وإلا سيتم تقويض ما هو مؤكد»[٨٨].

ثالثًا: إذا استطاعت المصادر اليونانية والرومانية أن تساعدنا فى إلقاء الضوء على الجانب اليهودى، سيكون العكس صحيحًا أيضًا. وإلى حد ما، قد يكون هذا الأمر واضحًا بالفعل. لكن دعونا نأخذ مثالًا جديدًا، فى حدود عام ٢٠٠ قبل الميلاد: حيث كتب أيليوس بايتوس Aelius Paetus مؤلفًا من ثلاثة أجزاء «tripertita» الذى «أضاف فيه قوانين الجداول الاثنى عشر ثم تمت إضافة التفسيرات، وفى النهاية تم إلحاق «حدس/ الانخراط الفعال للمشرع «legis actio» [٨٩]. وما زال العلماء منقسمين حول ما إذا كان هناك ثلاثة أجزاء كبرى - الأول: الجداول الاثنى عشر ثم جميع نتائج التفسير وفى النهاية قائمة بالـ legis actiones - أو أن جميع نصوص الجداول الاثنى عشر (أو كل مجموعة نصوص) كان مرفقًا بها تفسيراتها و legis actios. ومقارنة المواد اليهودية سوف تحلّ الجدل الدائر لصالح هذا البديل الأخير. كتب أيلوس بايتوس مِدْرَاشًا (شرحًا). والمدراش القديم التوضيحى (من أجل تمييزه عن المدراش الديني) يأخذ شكل تفسير مفصل فى التوراة[٩٠]. ومع ذلك فإنه من الواضح عدم وجود أى شىء فى

الجانب اليهودى يتطابق مع الـ: legis actios. لذلك حتى فى هذه الحال، بمجرد أن لاحظنا وجود متوازى فوجئنا بوجود خلاف عميق بين النظامين القانونيين.

يؤدى هذا بنا إلى النقطة الرابعة والأخيرة، فالمهمة التالية بالطبع هى إجراء بحث سليم عما يدين به الفقه القانونى التلمودى للبلاغة الهيلينية. فالبحث الجارى حديثًا هو مجرد بداية، تهدف إلى فتح الموضوع وتوضيح أن هناك ما يدين به هذا الفقه إلى هذه البلاغة، لكن هذا البحث لا يحتوى على أكثر من ذلك. فكل ما لمسناه هو الحافة فقط. ومع ذلك، من المهم أن نأمل، أنه بمجرد إتمام هذه المهمة الفورية، بكل ما ينتمى إليها (على سبيل المثال، سوف يكون من الضرورى الإجابة عن هذه الأسئلة الفرعية، مثل: هل كان هذا التأثير كبيرًا أم صغيرًا فى عصور مختلفة وعلى مدارس متنوعة؟ وما هى القنوات الرئيسة التى تم تنفيذه من خلالها؟)، لن يمكننا حينئذ أن ننسى المهمة الثانية الأكثر أهمية، وهى حل الخلافات بين البلاغة اليونانية والرومانية، وبين البلاغة التلمودية، والمتعلقة بالعوامل التى تحدد اختيار اليهود لمفاهيم بعينها أو رفضهم لمفاهيم أخرى المتعلقة بالتغييرات التى عانت منها المفاهيم الهيلينية - بشكل فردى أو النظام ككل - فى أثناء انتقالها إلى تربة غريبة عنها.

الـ هالاخا

سولومون تسايتلين

يقول ديموستينى Demosthenes فى تعريفه للقانون: كان الغرض من القانون ردع أى إنسان عن ارتكاب الخطأ، وعقاب المخطئ؛ لكى نجعل الآخرين أناسًا أخيارًا[١]. فالقانون هو أساس المجتمع[٢]. ومنذ العصور الأولى، حينما رأى الإنسان ضرورة الاتحاد، جاء القانون إلى الوجود لكى يوفر الحماية للأفراد والمجتمع. ويقال: «إن الناس يستحقون قائدهم»، لذلك من المؤكد أن الناس، يمتلكون القوانين التى يستحقونها، الذين هم من أنشأها. وربما ينشئون قوانين تستعبدهم أو قوانين تؤدى إلى تقدمهم.

تعكس الهالاخا أسلوب الحياة لدى اليهود. فقد كانت الهالاخا بمثابة خلق لعباقرة اليهود من الكومنولث الثانى، وكانت تقدمية ومرنة. وسعى الحكماء لكى يجعلوا الهالاخا تنسجم مع الحياة.

القوانين المكتوبة وغير المكتوبة

لقد تم اعتبار القوانين اليهودية على أنها إلهية، أعطاها الرب إلى بنى إسرائيل، مثل الوصايا العشر، التى أوحاها الرب بنفسه [٣] وأخرى عبر موسى. وقد تجسدت هذه

القوانين كلها فى الكود المسمى بقوانين موسى، أو «القانون» المعروف لدينا باسم «أسفار موسى الخمسة»، وأى انتهاك لهذه القوانين يسمى بالخطيئة. وكان يتم معاقبة بعض المخطئين بالموت أو العقاب البدنى، بينما يجب على آخرين أن يقدموا القرابين إلى الرب لكى يتوب عليهم.

ومعظم القوانين فى أسفار موسى الخمسة تتعلق بالعلاقة بين الرب والإنسان. وأى تجاوز كان يتم اعتباره جريمة فى حق الرب. لم تكن عبادة آلهة أخرى غير الرب بمثابة جريمة فى حقه، وإنما أيضًا تشمل الجرائم أى انتهاك ليوم السبت، ونكاح المحارم والزنا أيضًا. وأى ذكر للقوانين الواردة فى أسفار موسى الخمسة يجب أن تتم بواسطة قاض، والرب أحيانًا كان يقوم بدور القاضى. فعلى سبيل المثال - نقرأ فى سفر الخروج: «ماذا لو قال الخادم صراحة: «أنا أحب سيدى، وزوجتى، وأطفالى، ولن أخرج حرًّا»، فى هذه الحال سوف يأخذه سيده إلى الرب، إلوهيم Elohim»[٤]، وقد حولت السبتواجنت كلمة (الرب: إيلوهيم) إلى محكمة الرب Court of God[٥]. وعلى الجانب الآخر فسر الحاخامات هذه الكلمة لتعنى قضاة.

قننت قوانين موسى على يد عِزْرَا (الكاهن الأكبر) بعد الإعادة (بناء الهيكل). وأقصد بهذه الكلمات أن الأسفار الخمسة أصبحت دستور اليهود. بينما تمت الإشارة إلى قوانين موسى فى الكتب النبوية، إلا أنه لم يتم قبولها دستورًا لدى اليهود[٥ أ]. وفى المملكة الشمالية (فى دولة إسرائيل)، لم يلتزم ملوك إسرائيل بالعقيدة الرئيسة فى الأسفار الخمسة، التى تنص على أن هناك ربًّا واحدًا وألا تصرف العبادة إلى إله آخر، ولم يلتزموا بها لأنهم كانوا عبادًا لآلهة أخرى. حتى فى المملكة الجنوبية (فى دولة يهودا) كان كثير من الملوك مخطئين أيضًا. وكان سليمان نفسه وفقًا لسفر الملوك، يعبد آلهة أخرى[٦]. بينما جلب ملوك مثل آحاز Ahaz ومنسّى Manasseh مذبحًا أجنبيًّا لكى تتم عبادته فى الهيكل. ونظرًا لأن هذا كان سلوك ملوك الأمة، من الواضح أن الأسفار الخمسة لم تكن هى الدستور لدى اليهود. فلم يكن يتم معاقبة أى فرد ينتهك مبادئ الأسفار الخمسة، لأنه لم يلتزم أى ملك من الملوك بالعقيدة الأساسية للكتاب، وهى أنه لا يوجد إلا رب واحد. وبعد الإعادة (بناء الهيكل)، لم يسمح المجتمع اليهودى بالطبع بعبادة الأصنام.

وعقيدة التوحيد وعبادة رب واحد كان المبدأ التوجيهى فى المجتمع الجديد - وأصبحت التوراة قانون البلاد.

ليس هناك شك، أنه لم يكن هناك أى قوانين موازية لقوانين الأسفار الخمسة تتجسد فيها. فقد كانت ناتجة عن التقاليد والعادات، وهى القوانين غير المكتوبة - الهالاخوت. و يقول فيلو أثناء شرح لماذا قام موسى بإضافة سفر التكوين إلى التوراة الذى يتناول فقط تاريخ البطاركة: إن البطاركة اتبعوا القوانين غير المكتوبة كافة التى أوحاها الرب إلى موسى بعد ذلك. وبحسب كلام فيلو كانت القوانين المكتوبة هى نتاج للقوانين غير المكتوبة، «وقد يقول أحدهم إن القوانين المسنونة ليست إلا ذكريات حياة القدماء، الذين نقلوا للأجيال التالية كلماتهم وأفعالهم الحقيقية»(٧). والرأى القائل بأن البطاركة التزموا بقوانين التوراة كافة تم التحدث عنه أيضًا فى المشنا(٨). وكان هذا هو رأى اليهود الأرثوذوكس فى الكومنولث الثانى. يرى آخرون أن القوانين تم سنها وكتابتها فى ألواح فى زمن البطاركة وتم الاحتفاظ بها فى السماء، حتى نقل الرب ألواح القوانين إلى موسى فى طور سيناء. وتم التحدث عن هذا فى ما يسمى بكتاب اليوابيل، الذى اعتقد أن اسمه الأصلى هو توراة موسى תורת משה أو شريعة موسى، وتمت كتابتها لمعارضة الأسفار الخمسة(٩).

تتضمن أسفار الأنبياء وأيضًا الـ هاجيوجرافا Hagiographa (المكتوبات) إشارات إلى قوانين ليست واردة فى الأسفار الخمسة. وفى سفر حَجاى تم ذكر أن الرب أخبر النبى أن يختبر الكهنة عن قوانين النجاسة والقداسة: «لقد قال رب الطوائف. اسأل الآن كهنة التوراة (القانون) قائلًا: «إذا كان لدى أحدكم لحم مقدس فى تنورة ملبسه، ولامست تنورته خبزًا أو حساء أو نبيذًا أو زيتًا أو أى طعام، هل سيصبح هذا الطعام مقدسًا؟»»، وأجاب الكهنة قائلين «لا»، ثم قال حجاى: «لو كان أحد الناس نجسًا لملامسته جسدًا ميتًا هل بملامسته لهذه الأطعمة ستكون نجسة؟»»، وأجاب الكهنة قائلين: «ستكون نجسة»(١٠). هاتان الهلاخوت (الفقرتان التشريعيتان) المتعلقتان بسؤال النبى حجاى للكهنة، لم تردا فى الأسفار الخمسة، لكن من الواضح أن النبى اعتقد أنهم يعرفون

قوانين التدنيس والتقديس. ففى السؤال الأول تم سؤال الكهنة عما إذا كان الشخص الذى يحمل لحمًا مقدسًا يمكنه بالتالى أن ينقل هذه القداسة إلى الأشياء الأخرى. السؤال الثانى عمّا إذا كان هناك شخص تنجس بسبب ملامسته جسدًا ميتًا، هل يمكنه أن ينقل نجاسته إلى الآخرين ؟[١١].

لقد علمنا من سفر إرميا أنه عندما اشترى النبى حقلًا من حنامئيل Hanamel، كتب صكًّا فى حضور شهود قاموا بالتوقيع[١٢]. وفى الأسفار الخمسة ليست هناك حاجة إلى صك وشهود فى حال نقل الملكية الشخصية. وفى سفر طوبيا، يحكى أنه حينما أعطى راجوئيل Raguel ابنته زوجًا لطوبيا: «كتب عقد تعايش»[١٣]. ويستطرد المؤلف: «لقد أعطاه إياها زوجًا وفقًا لمرسوم قوانين موسى»[١٤]. وعلمنا من الأسفار الخمسة بأن الأب له كامل الحقوق على ابنته، حتى الحق فى بيعها[١٥]. وإذا ما تعرضت الفتاة للإغراء، يجب على من أغراها أن يدفع غرامة جزاء لفعلته، لكن هذه الغرامة يتم سدادها لأبيها وليس لها[١٦]. ولا تقول الأسفار الخمسة إن الأب إذا قدم ابنته للزواج يجب عليه أن يكتب صكًّا. والصك الذى كتبه راجوئيل كان أشبه بتحويل حقوقه على ابنته سارة إلى زوجها المستقبلى طوبيت. ووفقًا لسفر نحميا كان محظورًا على اليهود أن يحملوا أى أحمال فى السبت أو يبيعوا أو يشتروا فى هذا اليوم[١٧]. وبينما كان ممنوعًا على اليهود أن يعملوا فى السبت، لم يتم تحديد طبيعة هذا العمل. ومع ذلك، علمنا من كتب نحميا أن أى صفقة عمل فى يوم السبت هى عمل محظور.

يذكر فى سفر روث أن بوعز Boaz أخبر نسيبه، أنه يود أن يتزوج روث إذا اشترى حقل ناعومى Naomi «لكى يرفع اسم المتوفى فوق إرثه». «والآن كان هذا هو التقليد»، تم إخبارنا: «فى وقت سابق فى إسرائيل، فى ما يخص السداد والاستبدال، التأكيد على كل شىء. يقوم الرجل بخلع حذائه ثم يعطيه إلى جاره، وكان هذا بمثابة دليل فى إسرائيل»[١٨]. وعندما اشترى بوعز الحقل، يقول المؤلف: « لقد خلع حذاءه». وكان هناك جدل دائر بين الحكماء حول مَن خلع الحذاء ومَن أعطاه، عما إذا كان بوعز قد خلع حذاءه دليلًا على نقل الملكية، أو إذا ما كان بوعز قد أعطى الحذاء دليلًا على نقل الملكية[١٩]. ومن الواضح أن العادة فى إسرائيل القديمة أثناء نقل الممتلكات الثابتة،

كانت أن يتم تقديم رمز لنقل الملكية سواء بواسطة من يبيع هذه الممتلكات أو من يشتريها. ولم ترد أى إشارة إلى هذه العادة أو هذا القانون فى الأسفار الخمسة.

ووفقًا لسفر الملوك الأول، فإنه حينما رفض نابوت اليزراعيلى Naboth the Jezreelite إعطاء حديقة العنب الخاصة به أو بيعها إلى الملك آحاب Ahab، نادت زوجه أيزابل Jezebel بصوم وأحضرت رجلين ليشهدا زورًا على أن نابوت لعن الرب والملك. ولهذا قُتل نابوت وحصل الملك آحاب على حديقة العنب[٢٠]. وحينئذ قال الرب لـ إيليا EliJiah: «اذهب إلى آحاب ملك إسرائيل وأخبره، يقول الرب: «هل قتلت وورثت من قتلته؟»[٢١]. من الواضح أن الرب كان معارضًا لاستيلاء آحاب على حديقة العنب الخاصة بنابوت الذى تم قتله بناء على شهادة زور بتخطيط أيزابل زوج الملك. ومع ذلك إذا ما لعن نابوت الرب والملك، سوف يصبح الملك آحاب الوريث الشرعى لحديقة العنب. وقانون المصادرة هذا لم يرد فى الأسفار الخمسة. لكننا علمنا من الأدب التنائى بأنه إذا ارتكب الرجل جريمة فى حق الدولة وتم إعدامه، لن يرث أولاده ممتلكاته بل ستقوم الدولة بمصادرة أملاكه[٢٢].

ونستنتج من سفر الملوك الثانى أنه كان هناك قانون فى إسرائيل يتعلق بحال المدين بالنسبة إلى الدائن. ويقال إن امرأة من زوجات أبناء الأنبياء بكت إلى إليشع وتوسلت إليه قائلة: «مات زوجى خادمك، وأنت تعلم أن زوجى كان يتقى الرب، والدائن سوف يأتى لكى يأخذ طفلينا ويضمهما إلى عبيده»[٢٣]. ويمكننا من شكوى هذه الأرملة استنتاج أنه فى العصور القديمة إذا لم يسدد المدين الديون، سيكون من حق الدائن أن يستعبده، وإذا ما مات المدين دون سداد الدين، سيتم أخذ أطفاله عبيدًا. ومبدأ الصكوك «obligatio» القائل إن المدين كان ملزمًا أمام الدائن الذى كان من حقه أن يبيعه؛ بل وبيع حتى أطفاله، أو أن يسجنه، وذلك إذا لم يسدد المدين الديون للدائن، وهذا يبدو واضحًا من القصة الواردة فى الكتاب المقدس بحسب كلام متى[٢٣]. والقانون الذى ينص على أنه إذا لم يدفع المدين الدين إلى الدائن، يحق للدائن أن يستعبد المدين، بل ويمتد هذا الحق ليشمل أطفاله أيضًا، هذا القانون ليس من ضمن قوانين موسى. ومبدأ

وجوب hiyub السند الشخصي obligation in person القائل إن الدائن لديه الحق فى الشخص وليس فى الممتلكات، يعود إلى الأسفار الخمسة. ووفقًا للتوراة إذا سرق أحدهم ممتلكات شخص آخر يجب عليه أن يعيدها إلى مالكها وأن يدفع له غرامة. فلو سرق ثورًا ستكون الغرامة الضعف، لكن فى حال عدم وجود الثور فى حيازة اللص لأنه باعه أو ذبحه، سيجب على اللص فى هذه الحال سداد خمسة أضعاف الغرامة. وإذا لم يمتلك اللص المال لكى يدفع قيمة الممتلكات المسروقة كان يتم بيعه عبدًا. ومن هذا يمكننا أن نرى أن مبدأ الـ: obigation, hyibu لدفع قيمة المسروقات، يكمن فى الشخص. ووفقًا للقانون التنائى، يتم بيع اللص عبدًا إذا لم يستطع سداد القيمة الأصلية للمسروقات، لكن ليس إذا عجز عن سداد الغرامة (٢٣ ب) ولأن الـ:furtum أو (السرقة) هى جريمة شخصية:delicta privata،(٢٣ج)، فإن الغرامة المفترض أن يدفعها اللص وفقًا للقانون الرومانى والقانون التنائى، لا يمكن تحصيلها من الورثة، إلا بعد الشهادة litis contestation.

تستند القوانين القليلة التى ذكرناها إلى العادات والتقاليد. ومن المحتمل أنه قد تم العمل بها لدى العوام، بسبب ممارسة هذه القوانين منذ القدم. وبعد العودة تم تفعيل هذه القوانين من جانب السلطات.

وكان المرسوم الذى أعطاه الملك الفارسى لعزرا يتضمن سلطة تعيين القضاة، ومعاقبة كل من يخالف شريعة إلهك דתא די אלהיך قانون الرب وقانون الملك. وكانت تتم قراءة السطر التالى: «نفذ الحكم»، على هؤلاء الناس بمنتهى الجدية سواء كان حكمًا بالإعدام أو مصادرة الممتلكات أو بالنفى خارج البلاد أو بالسجن»(٢٤).

وبالتالى حصل عزرا على سلطة تطبيق القانون بشكل كامل على اليهود الذين لا يطيعون جميع القوانين، سواء قوانين التوراة أم القانون غير المكتوب. وقد عرف القانون غير المكتوب فى الأدب الربانى باسم الهالاخوت. وكلمة هالاخا تعنى عادة، قانون وهى مشتقة من הלך سار، وهلك، وذهب. وأيضًا الكلمة اليونانية νομος (قانون)

تعنى عادة، واستعمال[٢٥]. وبالتالى فإن القوانين المتجسدة فى التوراة هى القوانين المكتوبة תוֹרה שבכתב، وتمت تسميتها بـ كلام التوراة דברי תורה، بينما تلك القوانين التى لم ترد فى الأسفار الخمسة والتى نبعت من عادات الناس، وعلى الرغم من تجريم السلطات لها، تمت تسميتها بالهالاخوت תורה שבעל פה، القوانين غير المكتوبة، أو قوانين الكتبة/ الحكماء דברי סופרים الحقوق غير المكتوبة (αγραφοι νομοι)[٢٦].

فى عصر الاستعادة شاع بين اليهود كثير من القوانين التى لم ترد فى الأسفار الخمسة،* لكن هناك كثيرًا من العقائد والمعتقدات التى كانت شائعة ولم ترد أيضًا. وقد نشأ بعض منها من خلال تأثير الأنبياء.

كان أحد الخلافات الرئيسة بين اليهود والسامريين أن الطائفة الأولى أرادت أن تجعل من أورشليم موقعًا للهيكل الجديد. وهو ما رفضته الطائفة السامرية، لأن أورشليم لم يرد ذكرها فى الأسفار الخمسة. وقد برزت أهمية أورشليم بين بقية مدن يهودا عبر التاريخ ومن خلال تعاليم الأنبياء. فقد حكمت عائلة داود أورشليم لمدة قرون وهيكل الرب كان هناك أيضًا.

وعلى الرغم من أن المجتمع الجديد كان مجتمعًا ثيوقراطيًا، وأصبح الكاهن الأكبر هو ممثل الرب، وله السلطة على مجتمع اليهود بأكمله ليس فقط من الناحية الروحية، وإنما أيضًا من الناحية الزمنية، فإن هذه الحكومة الدينية لم تحظ بقبول جميع الشعب اليهودى. فقد تطلع كثير من اليهود إلى مجىء اليوم الذى تعود فيه عائلة داود[٢٦أ]، وذلك لأن الرب وعد داود عن طريق أنبيائه، أن عائلة داود سوف تظل إلى الأبد. وعلمنا من الأدب التنائى، وكذلك من يوسيفوس، بأن الصدوقيين رفضوا القوانين غير المكتوبة، بينما قبلها الفريسيون. وفى كتابه (العصور اليهودية القديمة) كتب يوسيفوس ما يلى: «لقد نقل الفريسيون التعاليم الخاصة بالشعوب والمنقولة عن أجدادهم، ولكنها ليست واردة فى قوانين موسى، ولهذا السبب لم تقبل بها الطائفة الصدوقية؛ الذين قالوا إن القوانين السارية هى فقط ما تمت كتابتها، والقوانين التى نقلها الآباء عبر الأجيال لا

يجب الالتزام بها»[٢٧]. مع ذلك يمكننا الافتراض أن الصدوقيين لم يستطيعوا رفض جميع القوانين غير الواردة فى قوانين موسى. فليس هناك دولة كبيرة أو صغيرة يمكنها العمل دون تقاليد وقوانين غير مكتوبة[٢٨]. وقد ذكر شيشرون أيضًا أن القانون له أصوله التى نشأت قبل نشوء أى تقاليد أو قبل تأسيس أى دولة[٢٩]. ولم يستطع الصدوقيون بعد الاستعادة، رفض كثير من القوانين الشائعة سواء لدى الناس أو لدى الكاهن الأكبر. وكثير من هذه العادات أصبحت جزءًا من القوانين المكتوبة التى يشير إليها يوسيفوس قائلًا: «القوانين المكتوبة فقط هى ما ينبغى اعتبارها سارية»، والصدوقيون على وجه الخصوص يعارضون أفكار الفريسيين والعقائد المتعلقة بعائلة داود.

ويجب أن نفترض أن رواية يوسيفوس قائمة على مصادر جاءت بعد الاستعادة، عندما كان الفريسيون والصدوقيون من الطوائف السياسية والدينية البارزة. وفى هذه الفترة طوَّر الفريسيون مجموعة من القوانين التى لا تستند فقط إلى التقاليد وإنما أيضًا إلى الأسفار الخمسة التى تم استنباطها من قواعد التفسير. وقد عارض الصدوقيون هذه الآراء. وعلى الجانب الآخر أصرَّ الفريسيون على أن الهالاخوت مثل التوراة أوحى بها الرب. ووفقًا للتلمود « فى أيام الحداد على موسى تم نسيان آلاف الهالاخوت»[٣٠]. الفكرة نفسها عبَّر عنها أمورائيو فلسطين فى القرن الثالث الميلادى، حينما قال «تم نقل كثير من الهالاخوت إلى موسى فى طور سيناء وتتجسد جميعها فى المشنا»[٣١].

المفهوم القائل إن القوانين غير المكتوبة هى هبة من الرب قد اعتنقه الرومان واليونانيون. يقول ديموستينى إن هذا القانون كان هبة من الرب على الرغم من أنه جاء إلينا على يد رجل حكيم[٣٢]. ويقول شيشرون أيضًا إن القانون جاء إلى الوجود عبر العقل الإلهى: « القانون الحقيقى والأساسى»، كما كتب «المتمثل فى الأوامر والنواهى هو العقل الحقيقى لجوبيتر Jupiter الأعلى»[٣٣]. وكتب فى موضع آخر: «هذا القانون الذى أعطاه الرب إلى الجنس البشرى تم تبجيله وتقديسه، لأنه هو عقل المشرع الحكيم متمثلًا فى الأوامر والنواهى»[٣٤].

عد الحكماء أحيانًا الهالاخوت وهى القوانين التى سنها السوفريم؛ عدوها أكثر أهمية من قوانين الأسفار الخمسة(٣٥)، بل فضلوها على التوراة(٣٦). واعتنق الفلاسفة اليونانيون وجهة النظر نفسها القائلة بأهمية القوانين غير المكتوبة. قال أريستوتال إن القوانين التقليدية أكثر سيادة من القوانين المكتوبة(٣٧). وهناك عبارة فى التلمود باسم رابى إسماعيل: أنه فى ثلاث حالات تم تغليب الهالاخوت على التوراة؛ الحالة الأولى تتعلق بأن دم الحيوان أو الطير المذبوح كان يجب تغطيته فقط بالتراب. ولكن وفقًا للهالاخوت يمكن تغطية هذا الدم بأى شىء، والحالة الثانية تتعلق بأن «ناذير» مُنع من قص شعره باستخدام أداة حلاقة، ووفقًا للأسفار الخمسة لم يكن مسموحًا له باستخدام أى أداة لقص شعره، والحالة الأخيرة تتعلق بوجوب كتابة مرسوم الطلاق فى كتاب لكى يكون ساريًا، لكن وفقًا للهالاخوت يمكن كتابته فى أى شىء، على فخار، أو على كتاب، أو على أوراق(٣٨).

أصرّ اليهود، من أجل تفعيل القوانين غير المكتوبة، على أن الرب أوحى بهذه القوانين مثلما أوحى بالقوانين المكتوبة. وحينما تم تقنين القوانين غير المكتوبة، أصبحت قوانين مكتوبة، وطبقت قوانين التفسير عليها لكى يتم استنتاج هالاخوت جديدة(٣٨أ). وبينما تم تفعيل القانون العام بواسطة السلطات – وهو القانون غير المكتوب – فإن القوانين الجديدة لا يمكن استنتاجها منها. وقواعد التفسير يمكن تطبيقها على القوانين المكتوبة، ولا يمكن تطبيقها على العادات أو القوانين غير المكتوبة.

ويصرّ حكماء التلمود الذين قالوا بأن كثيرًا من الهالاخوت تم أيحاؤها إلى موسى فى طور سيناء، يصرّون على أن هذه الهالاخوت تجسدت فى المشنا، واشتقت كلمة مشْنَا(٣٩)؛ وهى كلمة مشتقة من الفعل العبرى שנה شَنَاه بمعنى: دَرَسَ، بَحَثَ، كرر، ثَنّى. كما أن لكلمة مشنا دلالة معنى «الثانى»، وأعتقد أن هذه الهالاخوت التى ضُمت فى مجموعة واحدة، تم إدراجها تحت كود سمى مشنا لكى تعنى أنها: التشريع الثانى لقوانين موسى.

لم تعد الهالاخوت التى جُمعت فى كود المشنا، قوانين غير مكتوبة، بل أصبحت الآن قوانين مكتوبة. والعبارة الواردة فى التلمود، تسمح بكتابة قوانين موسى؛ ولكن ليس الهالاخوت[٤٠]. وسأغامر بالقول: إن هذا يشير إلى الهالاخوت قبل تنظيم المشنا فى صورة تشريع، أو يشير إلى الهالاخوت التى لم يتم إدراجها فى المشنا. فقد ظلت هذه الهالاخوت قوانين غير مكتوبة[٤١].

وقد يتساءل أحدهم قائلا: إذا أصبحت المشنا تشريعًا، لماذا هذه الاختلافات فى الآراء المتعلقة بالهالاخوت؟ والتشريع هو عبارة عن مجموعة قوانين تُسجل دون معارضة مثل التوراة، وتشريع القوانين الرومانية مثل معهد جايوس على سبيل المثال. ومع ذلك يجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن اليهودية فى زمن تشريع المشنا كانت نوموكراسية nomocracy؛ بمعنى أنها حكومة تخضع لحكم القانون. وبعدما أصبحت تشريعًا، تذكر المشنا آراء وقواعد مختلفة تنص على ضرورة الالتزام بالقانون. وإذا كان هناك رأى للأغلبية ورأى للأقلية ينبغى اتباع رأى الأغلبية. وأحيانًا، حينما اعتقد رابى وهو المعمارى الحقيقى للمشنا، أنه ينبغى اتباع تفسير القانون وفقًا لتفسير أحد الحكماء، أورد هذا الرأى فى المشنا إما تحت اسم مستعار أو تحت اسم أحد الحكماء[٤٢]، أى أنه جعل هذا الرأى هو رأى الأغلبية. وقد ذكر رابى كثيرًا من الآراء فى المشنا حتى التى لم يقبلها كهالاخا. وسبب ذلك أنه إذا ظهر فى المستقبل بعض اقتراحات الهالاخا، ينبغى أن يكون الحاخامات قادرين على تبنى قراراتهم بشأن هذه الآراء الواردة فى المشنا[٤٣]. وبالتالى لا يمكن مقارنة المشنا بالتوراة، على الرغم من أنها أصبحت تشريعًا. ولقد أوحى الرب التوراة إلى موسى وكان يجب أن يتم تنظيمها بواسطة الكاهن الأكبر، ممثل الرب. بالطبع لا يمكن مقارنة تشريع القوانين الرومانية بها. فقد استمدت سلطاتها إما من الملوك أو من أعضاء مجلس الشيوخ أو من القضاة. ولم يستمد حكماء الكومونولث الثانى سلطاتهم من الملوك أو من أعضاء مجلس الشيوخ أو من القضاة؛ وإنما من معرفتهم العميقة بالقانون وقدرتهم على تفسيره. وقد تمت تسمية بعض الحكماء بـ درشانيم דרשנים مفسرين[٤٤].

ورتبت الهالاخوت فى المشنا على حسب الموضوع، ولم تتم الإشارة إلى الأسفار الخمسة. ومع ذلك تم تفسير الهالاخوت فى الـ مخيلتا؛ سِفْرَا، وسِفْرِى، على حسب فقرات الأسفار الخمسة وفسرت بواسطة آيات التوراة. وهذا النوع من التفسير القانونى يوجد أيضًا فى التلمود.

الهَالاخَا والمِدْرَاش

السؤال الذى واجهه العلماء المعاصرون هو أى أنواع القانون جاء أولًا؟ نوع القانون الوارد فى المشنا، أم النوع الوارد فى مخيلتا؛ سفرا، وسفرى؟ لقد كان العلماء متفقين على أن تعاليم القانون الواردة فى مخيلتا؛ سِفْرا، وسِفْرى التى أطلقوا عليها مدراش هالاخا، هى أقدم من تعاليم القانون الواردة فى المشنا[٤٥]. وكذلك كان من المفترض عمومًا أن تعاليم الهالاخا الواردة فى المشنا حدثت بعد فترة الـ سوفريم[٤٦]. كما كان هناك خلاف عريض فى الآراء حول متى انتهت فترة السوفريم[٤٦]. وفى رأى بعض العلماء فإن شمعون الأول Simon I هو الذى كان يلقب بالعادل، وكان آخر السوفريم. وبالتالى انتهت هذه الفترة بين ٣٠٠ إلى ٢٧٠ قبل الميلاد[٤٧]. بينما فى رأى البعض الآخر كان شمعون الثانى Simon II هو الملقب بالعادل وكان هو آخر السوفريم[٤٨]، وبالتالى ووفقًا لهذا الرأى انتهت فترة السوفريم بين ٢١٠ و١٩٠ ق.م. وهؤلاء الذين يؤيدون أن نوع تعاليم المدراش هو أقدم من التعاليم الواردة فى المشنا، هؤلاء يجدون التأييد لنظريتهم فى أدب الـ جاءونيم Gaonim.[٤٩]

وتعد النظرية القائلة: إن نوع تعاليم المدراش هو أقدم من التعاليم الواردة فى المشنا هى نظرية خاطئة من الناحية التاريخية. حيث إن العبارات الواردة فى أدب الجاءونيم التى تؤيد هذا الرأى ليست دليلًا كافيًا. فقد عاش الجاءونيم فى القرون التالية لتأليف المشنا، وبالتالى تكون هذه العبارات مشكوكًا فيها. وعلى العكس يمكننا من الأدب التنائى أن نستنتج أن نوع التعاليم الواردة فى المشنا هى الأقدم، وبالتالى فإن عبارات الجاءونيم مرفوضة. ولكى نعرف أى الأنواع أقدم، علينا أن نطّلع على الأدب التنائى

وهو من إنتاج مؤلفى المشنا والمدراش هالاخا، حيث إن أدب التنائيم والأمورائيم هو فقط ما سوف يحسم هذه المسألة.

وأيضًا فإن النظرية القائلة: إن فترة السوفريم انتهت فى عهد شمعون الأول (٣٠٠ - ٢٧٠ ق.م)، أو شمعون الثانى (٢١٠ - ١٩٠ ق.م) هى نظرية مرفوضة، وفقًا للكثير من فقرات الأدب التنائى، التى تؤكد استمرار فترة السوفريم حتى تدمير الهيكل الثانى. وفى (المشنا، يدايم، ٣) مذكور أن «الكتب المقدسة تنجس الأيادى»[٥٠]، هذه العبارة أصدرها السوفريم. وتم إصدار هذا القانون فى عام ٦٥م قبل تدمير الهيكل الثانى بأعوام قليلة. وأيضًا فى كتاب (توسفتا، طبول يوم٢) مذكور أن رابى يوشع قال: «هذا جديد ابتدعه السوفريم»[٥١]. وتشير عبارات رابى يوشع إلى المرسوم الذى تم إصداره قبل تدمير الهيكل بأعوام قليلة، بالتالى فمن الواضح أن النظرية القائلة: إن السوفريم لم يكونوا موجودين قبل زمن المكابيين هى نظرية خاطئة ويجب تجاهلها.

ويقصد بالخلاف الدائر حول كلمة سوفريم، مجموعة شغلوا أنفسهم بالكتاب وتعليم الكتاب فقط، هذه النظرية ترفضها المشنا، يدايم ٣. وأيضًا ترفضها التوسفتا، طِبُول يوم ٢. والهالاخا المذكورة فى الأدب التنائى ليست مستمدة من الكتاب. وربما نتجاهل النظرية القائلة: إن (هذا الاسم «سوفريم: Soferim» كان ينطبق على المعلمين الأوائل للهالاخا، لأنهم نقلوا جميع تعاليمهم المتعلقة بكتاب القانون فى صورة شرح أو تعليق عليه؛ أى فى صورة تعاليم المدراش)[٥٢]. والهالاخا المذكورة لم تأت من «المعلمين الأوائل» وإنما من معلمى الفترة السابقة لتدمير الهيكل بفترة قصيرة. حيث إنها هلاخوت مستقلة. وأيضًا ليس حقيقيًا أن اسم سوفريم كان ينطبق فقط على المعلمين الأوائل، بينما ينطبق اسم تنائيم على المعلمين الأواخر الذين بدأوا فى تعليم الهالاخا التجريدية.

والعلماء الذين تناولوا مشكلة الهالاخوت لم يفشلوا فقط فى رؤية أن اسم سوفريم، الذى انطبق على الحكماء، كان مستخدمًا حتى فترة تدمير الهيكل الثانى، لكنهم لم يظهروا فهمًا حقيقيًا لفلسفة التاريخ اليهودى أثناء الكومنولث الثانى. معظم هؤلاء العلماء

لاهوتيون - أكاديميون. فقد كانوا معتادين على تحليل الكلمات المكتوبة، وبالتالى قاموا بتطبيق الطريقة نفسها على دراسة الهالاخوت أثناء الكومونولث الثانى. فقد تجاهلوا حقيقة أن يهود هذه الفترة كانوا أمة حيّة وهم من ألفوا القوانين. ومن المعروف جيدًا أن كل شعب، بالإضافة إلى نظامهم القانونى، لديهم أيضًا أعراف وتقاليد نشأت بين الناس. وبالطريقة نفسها، كان لدى اليهود فى عصر الاستعادة، حينما تم تقنين الأسفار الخمسة، كثير من الهالاخوت، بالإضافة إلى الأسفار الخمسة التى كانت قديمة أو حتى أقدم من الأسفار الخمسة.

وتتضح حقيقة أن الهالاخوت سبقت المدراش من خلال حدثين وقعا فى حياة هلّيل. ووفقًا للتلمود الفلسطينى كانت هناك ثلاثة أسباب لمجىء هلّيل إلى فلسطين[٥٣]. أنه وجد ثلاث آيات متناقضة فى الأسفار الخمسة.

١ ـ هناك آية متعلقة بمرض الجذام، تقول: טהור הוא «هو طاهر»، التى تعنى أن الشخص يعتبر طاهرًا حينما يتم علاج الجذام لديه. ومع ذلك، مذكور، فى آية أخرى: וטהרו הכהן «سوف يعلن الكاهن أنه طاهر»، التى تعنى أنه على الرغم من أن الرجل تم علاجه من الجذام لا يتم اعتباره طاهرًا حتى يتم إعلان طهارته من جانب الكاهن. قام هليل بتفسير هاتين الآيتين وقال: إن كلا الشرطين ضرورى. الآية الأولى تقول: إن الرجل يجب أن تتم معالجته أولًا، والثانية تقول: إنه يجب أن يعلن الكاهن طهارته[٥٤].

٢ ـ ورد فى إحدى الآيات أن كبش عيد الفصح يجب إحضاره من القطيع والسرب، بينما تقول فقرة أخرى: إنه يجب إحضار كبش عيد الفصح من بين الغنم والماعز، وفسر هليل هذه الفقرة أنها تعنى: يجب إحضار كبش عيد الفصح من القطيع، بينما يجب إحضار القربان الذى يسمى حجيجا Hagigah من القطيع[٥٥].

٣ ـ ورد فى إحدى الآيات أن الخبز يجب أكله لمدة ستة أيام، لكن تقول آية أخرى: سبعة أيام. ويفسر هلّيل موفقًا بين الآيتين بإحالة الأيام السبعة إلى الحصاد القديم والأيام الستة إلى الحصاد الجديد[٥٦]. ولم يكن مسموحًا لليهود أن يأكلوا من الحصاد

الجديد حتى اليوم السادس عشر من نيسان، وهو اليوم الثانى من أيام عيد الفطير Unleavened Bread. وبالتالى فإن خبز الحصاد الجديد يجب أكله لمدة ستة أيام فقط.

يواصل التلمود: דרש והסכים ועלה וקיבל הלכה فسر هلّيل ووفق بين هذه الآيات(٥٧). بعدما وصل إلى أرض إسرائيل، حينما اكتشف أن تفسيراته هى هالاخوت، بمعنى أن اليهود كانوا يطبقون ما يقوم بتفسيره. ولأن هذه الآيات الثلاث لم يتم تطبيقها فى بابل، حيث لا يوجد قانون للجذام هناك، ولا تضحية بذبيحة عيد الفصح، ولا يوجد قانون يتعلق بالحصاد الجديد(٥٨)، لذلك قام هليل بتفسير هذه الآيات بالرجوع إليهم وفقًا للهالاخا السائدة فى فلسطين. لذلك من الواضح أن الهالاخا قد تغلبت على المدراش.

هناك حدث آخر فى حياة هلّيل يمكننا من خلاله استنتاج أن الهالاخا سبقت المدراش، هذا الحدث يتعلق بذبح كبش عيد الصفح فى يوم السبت. وفى كلا التلمودين يروى أنه فى إحدى ليالى عيد الفصح (١٤ نيسان) التى تصادف مجيئها مع يوم سبت، لم يكن بنو باثيرا B'nei Bathera يعلمون ما إذا كان جائزًا ذبح خروف عيد الفصح فى يوم السبت أم لا ؟ وتم إرشادهم إلى رجل يدعى هليل أحد أتباع شِمْعيا وآبطاليون، أنه من المحتمل أن لديه علم بذلك، دعونا نسأله. «ذهبوا إليه وسألوه عمّا إذا كان خروف عيد الفصح يجوز ذبحه فى يوم السبت أم لا؟ « وأجاب أنه يجوز وقدم القواعد التفسيرية التى تثبت ذلك: كم بالأحرى أن קל וחומר، والأكبر إلى الأصغر minori ad majus، والقياس גזירה שוה على مسائل آخرى، والتشابه أو المماثلة היקש. ومع ذلك لم يتقبل «بنو باثيرا» هذا الحكم، لكن عندما قال لهم: إنه لديه تعاليم بذلك من شمعيا وآبطاليون، تقبلوا حكمه. بعد ذلك، تم تعيين هلّيل ناسىء (رئيسًا) على المحكمة(٥٩). ويضيف التلمود أن بنى باثيرا لم يكونوا يعلمون أنه كان مسموحًا بحمل المدى من أجل ذبح خروف عيد الفصح فى يوم السبت. وحينما سألوا هليل أجابهم: أن لديه تعاليم من «الهالاخا لكنه نسيها»، ومع ذلك قال لهم: «اتركوها لإسرائيل، إذ لم يكونوا أنبياء فهم

أبناء الأنبياء»[٦٠]. واليهود الذين أحضروا الخراف للتضحية غرسوا مديهم فى أصواف الخراف[٦١]. ويتضح لنا من هذه القصة أن بنى باثيرا لم يكونوا يعلمون أن خروف عيد الفصح يجوز ذبحه فى يوم السبت، على الرغم من اضطرار هليل للجوء إلى القواعد التفسيرية لكى يثبت لهم ذلك، علم المزارعون بذلك وعندما استعدوا لذبح خراف عيد الفصح، غرسوا سكاكينهم فى صوف الخراف. وبالتالى يتضح أن هذه الهالاخا؛ أى عادة ذبح خراف عيد الفصح فى يوم السبت، كانت شائعة بين الناس قبل عصر هليل بفترة طويلة. وسبب عدم علم بنى باثيرا بهذا أنهم كانوا وافدين جددا إلى المحكمة، وجاءوا من خارج أرض إسرائيل. وسعى هليل لكى يجعل هذه الهالاخا – القانون غير المكتوب – قانونًا تشريعيًّا بواسطة تفسير التوراة.

كما أشير فى إحدى فقرات التلمود، إلى أنه من الواضح أن تكوين المدراش سبق تكوين المشنا[٦٢]. هذه الفقرة المذكورة تحتوى على قصة، تحدث فيها رابى يوحنان إلى شمعون بن لاكيش عن العبارة التى قالها رابى إليعزار بن بدات R. Eleazar b. Pedat، ثم قال: «أرى أن ابن بدات يفسر بالطريقة التى كان ينتهجها موسى وفقًا لتعاليم الرب»[٦٣]. وبالتالى يقول هذا الرأى: إن الدراسة والتدريس على طريقة المدراش الواردة فى مخيلتنا؛ سفرا وسفرى، هذه الطريقة قديمة ترجع إلى عصر موسى. ومع ذلك فإن هذا التفسير خاطئ. فقد اشتهر رابى إليعزار بن بيدات باقتباس آراء الآخرين، ولم يقدم آراء جديدة. وانتقده شمعون بن لاكيش على وجه الخصوص بسبب هذا[٦٤]. وفى إحدى المرات، قدم رابى إليعزار ابن بيدات رأيًا اعتبره رابى يوحنان جديدًا، وأخبر شمعون بن لاكيش، عن مدى إعجابه بإبداع بن بيدات، الذى فسر القانون كما أوحاه الرب دون أى وساطات كما كان يفعل موسى. لهذا كان رد شمعون بن لاكيش، أنه حتى فى هذا الرأى لم يكن ابن بيدات مبتدعًا لأنه أخذ رأى الـ سفرا[٦٥]. وبالتالى ليس هناك أساس لهذا الجدل الدائر عمّا إذا كان المدراش أقدم، أم المشنا.

مصادر القانون التنّائى

يمكننا تقسيم مصادر القانون إلى الفئات التالية: شريعة موسى - القانون المكتوب، الهالاخوت- العادات والتقاليد، القوانين غير المكتوبة، جزيرا g'zera (قياس) - مرسوم، تقاناه (تعديلات)، סיג سياج حول القانون.

وكانت قوانين موسى هى القوانين الأساسية لليهود، وخضعت، مع ذلك، لقدر كبير من التعديلات بواسطة التفسير والتخيُّل. وأعلن الحكماء أن بعضًا منها كان معمولًا به فى زمن موسى وليس فى الفترات التالية(٦٦). والهالاخوت التى تم تدوينها فى المشنا، حتى هذه الهالاخوت التى كانت مقبولة لدى المحكمة قبل تشريعها عن طريق تفسير الأسفار الخمسة، أصبحت قوانين تشريعية واعتمد عليها أساسًا لسن قوانين جديدة. هذه الطريقة التى تطورت بها القوانين تسمى مِدْرَاش توراة Midrash Torah ومِدْرَاش هالاخا Midrash Halaka.

والـ جزيرا G'zera هو مرسوم - تشريع مستقل تسنّه السلطات. أثناء الكومونولث الثانى تم سن كثير من القوانين بواسطة سلطة المحكمة أو بواسطة رئيس هذه المؤسسة. وتم نشر هذا المرسوم لغرض محدد. وحينما اختفى السبب بطل هذا المرسوم تلقائيًا. وهذا يمكن تفسيره من خلال مثال وارد فى الأدب التنائى. حيث يذكر أن: يوسى بن يوعيزر، ويوسى بن يوحنان، أطلقا مرسومًا يقضى بأن أرض الوثنيين كانت فى حالة نجاسة لاوِيَّة(٦٧). هذا المرسوم أصدر أثناء فترة النضال المكابى من أجل الحرية. ونشر هذا المرسوم لمنع اليهود من الهجرة إلى البلدان الأجنبية ووجه أيضًا نحو معبد أونياس. بعد إصدار المرسوم الذى يقضى بأن أرض الوثنيين هى فى حالة نجاسة لاوية، حُسم النزاع الدائر بين المعبد فى مصر والهيكل فى أورشليم(٦٨). وعندما زال خطر الهجرة ومنافسة معبد أونياس، اختفى مرسوم جزيرا تلقائيًا. وأصدر مرسوم جزيرا مرة أخرى حينما نشأت قضية جديدة، واعتقد الحكماء أنه من مصلحة اليهود وأرض إسرائيل أنه يجب إعلان أرض الوثنيين مرة أخرى فى حالة نجاسة لاوية.

من وجهة النظر هذه، تصبح فقرة التلمود المحيرة واضحة. وثار التساؤل التالى: إذا كان يوسى بن يوعيزر، ويوسى بن يوحنان أعلنا أن أرض الوثنيين فى حالة نجاسة لاوية، إذن لماذا يقال: إن مدرستى هليل وشَمّاى نشرتا مثل هذا المرسوم؟(٦٩) وبالإضافة إلى ذلك، يقول التلمود: إنه وفقًا للتقاليد، فإن حاخامات الأعوام الثمانين (أى الحاخامات الذين عاشوا ثمانين عامًا قبل تدمير الهيكل) أشاعوا هذا المرسوم(٧٠). والإجابة التى يقدمها التلمود هى أنه على الرغم من أن يوسى بن يوعيزر، ويوسى بن يوحنان أعلنا أن أرض الوثنيين فى حالة نجاسة لاوية، فإن الناس لم يتقبلوا هذا القرار، لكن حينما أعلن هؤلاء الحاخامات مثل هذا المرسوم، قبله الناس(٧١). فى رأينا، أن سبب تكرار هذا المرسوم ثلاث مرات، ليس أنه لم يقبله الناس لكن بسبب أنه حينما انتهى وقت هذا المرسوم بقوة القانون ispo facto، أصبح هذا المرسوم لاغيًا وباطلًا. وحينما ظهر السبب من جديد، أعاد الحاخامات إصدار المرسوم مرة أخرى.

هناك مصدر آخر من مصادر القانون وهو التعديل تقّانَاه Takkana والتقاناه هى تعديل يجرى على القانون القديم، وسواء الأسفار الخمسة أو الهالاخا، قام الحكماء بتقديمها لغرض التوفيق بين الدين والحياة. لم يترددوا فى تعديل قانون الأسفار الخمسة، إذا كان هذا ما تتطلبه الحياة. ومن ثم كانت التقاناه بغرض تسهيل الحياة. وأثناء تقديم التقاناه بحث الحكماء عن التأييد اللازم لهذه التقاناه فى التوراة. ذكرت التقاناه فى الأدب التنائى سواء كانت تحت اسم سلطة منفصلة، مثل تقاناه للكِتُوبًا (تعديل عقد الزواج) المنسوبة إلى شمعون بن شيطح، أو تقاناه الفروزْبول، المنسوبة إلى هلّيل، بينما نُسبت بقية التقاناه إلى عزرا وسولومون. وكما أشرت فى موضع آخر، فإن التقاناه المنسوبة إلى عزرا وسولومون، لم تقدم بواسطتهما، وإنما كانتا نتيجة لتطور الهالاخوت التى تطورت أثناء عصر التنائيم. وبعض التقاناه كانت ذات أصل قديم بينما بقية التقانوت جاءت إلى الوجود قبل تدمير الهيكل الثانى بفترة قصيرة وبعد هذه الفترة أيضًا(٧٢).

قُدمت التقانوت (التعديلات) بواسطة طرق التفسير والتخيل، وبواسطة الطريقتين معًا أحيانًا. ولكى أشرح سوف أقدم مثالًا على التقاناه. حيث ينسب التلمود التقاناه

الخاصة بالـ عيروب Erub (خاص بأحكام يوم السبت) إلى سولومون[٧٣]. وفى سفر الخروج نقرأ[٧٤]: «اجلسوا كل واحد فى مكانه، لا تدعوا أى أحد يخرج من مكانه فى اليوم السابع». فالمعنى الحرفى كان: أن اليهود القدماء لم يكن مسموحًا لهم بمغادرة «أماكنهم» فى يوم السبت. ومع ذلك، بدّلت السبتواجنت كلمة «مكانه» بكلمة: «منزله»[٧٥]. وهذا يعنى أن اليهود لم يكن يباح لهم مغادرة منازلهم فى يوم السبت. بل كان مسموحًا لهم بالسير لمسافة أربعة أذرع خارج منازلهم فقط[٧٦]. وبعد ذلك تم تفسير كلمة منزله لتصبح مدينته. ووفقًا لذلك، لم يعد مسموحًا لهم بالسير أربعة أذرع فقط بل ألفى ذراع[٧٧]. لكن إذا ذهب أحد اليهود مجبرًا إلى مدينة أخرى فى يوم السبت، كأن يختطفه الوثنيون مثلًا، سيكون مسموحًا له بالسير فى يوم السبت أربعة أذرع فقط لأنه فى مدينة غير مدينته[٧٨]. وعلى نحو مماثل، إذا سافر يهودى إلى أورشليم فى يوم السبت لكى يشهد ميلاد قمر جديد، فى هذه الحالة يتوقف حظر السفر، ولكن لن يكون مسموحًا له يوم السبت بالتجول فى أورشليم وإنما يلتزم بمكانه فقط. فى الواقع كانت هناك محكمة فى أورشليم تسمى بيت يازيك Beth-Yazek، يجب أن يصل إليها الشاهد فى يوم السبت لكى يشهد على ميلاد قمر جديد مكتمل. لذلك قام ربّان جمليئيل الأكبر Rabban Gamaliel the Elder بتعديل القانون، لكى يتم اعتبار هذا الشاهد أحد مواطنى أورشليم (بمعنى أن تكون أورشليم هى مدينته) وبالتالى يكون من حقه أن يسير لمسافة ألفى ذراع لأى اتجاه يوم السبت[٧٩]. وعُدل القانون مرة أخرى لكى يصبح مسموحًا لليهود السير فى جميع أنحاء المدينة فى يوم السبت، لمسافة ألفى ذراع خارج المدينة.

قدم الحكماء التقاناه لتعديل قوانين الأسفار الخمسة وأيضًا قوانين الهالاخا. وعلمنا من التلمود بأنه إذا جاء عيد رأس السنة فى يوم السبت، يُعلق إطلاق الشوفار Shofar، ومع ذلك كان إطلاق الشوفار فى الهيكل له الأسبقية على يوم السبت[٨٠]، وهو التقليد الذى كان شائعًا أثناء الكومونولث الثانى. وبعد تدمير الهيكل قدم الـ ربَّان يوحنان بن زكَّاى تقاناه تقول: إنه فى مدينة يَبْنِه التى تقع فيها المحكمة، يجب أن يأخذ إطلاق

الشوفار الأسبقية على الالتزام بالسبت. وبهذه التقاناه كان ربّان يوحنان بن زكّاى يسعى لأن يوضح أن المحكمة قد حلت محل الهيكل.

لم يعدّل الحكماء القوانين الشعائرية فقط بل عدلوا أيضًا القوانين المتعلقة بالعائلة والقوانين المدنية. ففى بداية التاريخ اليهودى، أى فى عصر الأسفار الخمسة، كانت المرأة تعتبر ملكًا لأبيها، وبعد ذلك تصبح ملكًا لزوجها. وكان لأبيها الحق فى بيعها أو تزويجها، وكان يجب على العريس سداد مبلغ محدد يسمى «موهار»: أى المهر إلى والد الفتاة[٨١]. قام شمعون بن شيطح بتقديم تاقاناه من أجل تعديل هذه الهالاخا القديمة. فبدلًا من أن يسدد العريس مبلغًا لوالد الفتاة لكى يتزوجها، أصبح من الواجب على العريس أن يكتب أمرًا يسمى بالـ كِتُوبَّاه يخصص فيها العريس جميع ممتلكاته تأمينًا لسداد مبلغ مائتى زوزيم Zuzim فى حالة الوفاة أو الطلاق. كان الغرض من هذه التقاناه تحسين الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمرأة. فقد أصبحت مؤمَّنة اقتصاديًا فى حالة الطلاق أو فى حالة وفاة زوجها ولم تعد ملكًا لأبيها وإنما أصبحت تمتلك الحق فى نفسها[٨٢].

وكان تعديل أى تقاناه الفروزبول التى قدمها هليل تعديلًا على قانون الأسفار الخمسة الذى اقتضته الحياة الاقتصادية لليهود أثناء فترة الكومونولث الثانى[٨٣].

والـ جزيراه هى مرسوم أصدرته السلطات، وهو مستقل تمامًا عن التوراة، وهو لمدة محددة وربما يكون محليًا. ومن الناحية الأخرى فإن التقاناه هو مرسوم عالمى يتم تطبيقه على جميع الطبقات مثل الهالاخا[٨٣أ]. ويجب أن يتم تدعيمه بآيات التوراة[٨٣ب].

هناك مصدر آخر من مصادر القانون هو الـ منهاج Minhag – العادة أو العرف. وبعض المنهاجوت (العادات) كانت محلية، تقتصر على مدينة بعينها[٨٤] أو على طائفة بعينها، مثل العادات السائدة بين عمال الشحن[٨٥]، أو بين أعضاء القافلة[٨٦]. والفرق بين المنهاج والهالاخا، هو أنه على الرغم من أن أصل الهالاخا هو العادات والتقاليد، فإن أغلب التقاليد تصبح قوانين وهكذا يتم تفسيرها فى الأكاديميات[٨٧]، وعلى الجانب الآخر لم يصبح المنهاج قط جزءًا من القانون لكنه كان بمثابة العادات السائدة بين طائفة

أو فى مكان بعينه، وبالتالى كان يجب على أعضاء هذه الطائفة أو المكان أن يتبعوا التقاليد. ولم يتم قط تفسير المِنْهَاج فى الأكاديميات[٨٨]. وتمت الإشارة سابقًا إلى أنه كان هناك رأى يقول إن الهالاخا تغلبت حتى على التوراة[٨٩]. وبالمثل كان رأى الأمورائيم أن المنهاج أبطل الهالاخا أحيانًا[٩٠].

يجب فى الدراسة الفقهية التنائية، أخذ مصطلح סיג (سياج) فى الاعتبار. وهو مصطلح يعنى «سياج حول القانون». ولكى يُمنع انتهاك القانون، قدم الحكماء ما يعرف باسم «سياج حول القانون». وعلى الرغم من أن مصطلح סיג فى ارتباطه بالهالاخا، يوجد فى مواضع قليلة من الأدب التنائى، وهذا المبدأ الذى زُجّ به يشكل كثيرًا من الهالاخوت التنائية. من الجدير بالذكر أن مدرسة هلّيل، التى كانت متساهلة عمومًا فى تفسير القانون وتطبيقه لجأت إلى هذا المبدأ. وفقًا للهالاخا يجب ألا يؤكل الجبن والطيور فى الوقت نفسه. ومع ذلك لا يوجد قانون يمنع تواجدهما فوق المائدة نفسها. ووفقًا لمدرسة شمّاى يمكن وضع الجبن والطيور معًا على مائدة واحدة لكن يُحظر أكلهما فى وقت واحد[٩١]. ومع ذلك ووفقًا للمدرسة الليبرالية، أى مدرسة هليل، لم يكن مسموحًا بوضع الجبن والطيور فوق مائدة واحدة[٩٢]، وسبب ذلك أن الشخص قد ينجذب ويأكلهما معًا فى وقت واحد، ويقع بالتالى فى المحظور. وبالتالى وكإجراء وقائى، قدموا سياجًا حول القانون، يقضى بعدم وضع الجبن والطيور فوق مائدة واحدة.

لم يتم استخدام مبدأ «سياج حول القانون» فى الأدب التنائى، مثل التقاناه، والجزيرا. واستخدامه مبدأ مهمًا فى تشكيل الهالاخا كان بعدما فقد اليهود استقلالهم، حينما أصبح ضروريًا بالنسبة إليهم أن يضربوا «سياجًا حول القانون»[٩٢].

التفسير والخيال القانونى

قام التنَّائيم، من أجل تلبية حاجات الناس، من حين لآخر، بالخيال القانونى (التكييف) وفقًا للظروف المتغيرة فى المجتمع. وقاموا فى بعض الأحيان بتفسير آيات التوراة من أجل توفيق قانون الأسفار الخمسة وفقًا لمتطلبات الحياة. وسوف نسوق

مثالًا على هذا النوع من التفسير. فوفقًا للأسفار الخمسة، إذا تم رشّ المياه على البذور تكون عرضة للنجاسة اللاوية[٩٣]. وكلمة זרע (زيرَع) ربما يكون معناها «بذرة عالقة بالأرض، وبذرة مقتطفة من الأرض». وأثناء عصر الكومونولث الثانى، كان يهود فلسطين يعتمدون على بذور مستوردة من مصر حين كانت صومعة غلال العالم. ومن المعروف جيدًا أن حقول مصر كانت تروى بمياه النيل، ثم ترش البذور بالمياه. وبذلك ووفقًا للأسفار الخمسة، كانت البذور عرضة للنجاسة اللاوية. ومن أجل إتاحة الفرصة أمام يهود فلسطين، الذين كانوا مهتمين بقوانين النجاسة اللاوية، لاستيراد البذور من مصر، قام الحكماء بتفسير كلمة זרע، بحيث تعنى البذور الملتصقة بالأرض[٩٤]. وبالتالى لم يؤثر قانون النجاسة اللاوية على البذور المستوردة؛ لأنه كان يتم ريّها وهى ما زلت ملتصقة بالأرض. وقدم الحكماء هذه الـ تقاناه من أجل تسهيل الحياة الاقتصادية لدى اليهود.

والخيال/ التكييف القانونى، هو عملية يتم فيها افتراض ما يمكن أن تكون عليه الأشياء وكأنها موجودة بالفعل[٩٥]. وتم تطبيق هذا الخيال فى جميع مواضع الأدب التنائى. وسوف أذكر مثالين؛ كلمات الأسفار الخمسة القائلة: «سوف يجلس فى مكانه» كما أشرنا سابقًا، تم تفسيرها لتعنى الجلوس، بمعنى أن اليهودى كان من حقه التجول فى جميع أرجاء المدينة فى يوم السبت ولمسافة ألفى ذراع خارج المدينة. ثم قُدم قانون جديد بعد ذلك يقضى أنه إذا قام اليهودى بإيداع طعام فى مكان يبعد عن المدينة بألفى ذراع، يكون من حقه أن يسير هذه المسافة من مكان الإيداع يوم السبت. وتم نشر هذا القانون على الافتراض القائل إن المكان الذى أودع فيه اليهودى طعامه يوم السبت سيكون هو المكان الذى يلتزم به اليهودى. وهذا القانون المسمى بـ عيروبين Erubin هو نوع من أنواع الخيال القانونى - أى الافتراض القائل إن المكان الذى أودع فيه الشخص طعامه عشية يوم السبت، سيكون هو مكانه الذى يلتزم به. وبالتالى يرى التنائيم أنه فى الواقع أصبح هذا المكان هو التزامه، ومن ثم يستطيع السير لمسافة ألفى ذراع خارج هذا المكان.

لم يقدم التنائيم فكرة الخيال القانونى فقط فى ما يتعلق بالقانون الشعائرى ولكن أيضًا فى ما يتعلق بالقانون المدنى. فوفقًا للأسفار الخمسة، كل عام سابع يسمى بالعام السبتى، وفى هذا العام: «سوف يترك كل دائن ما أقرضه لجاره، ولن يقوم بتحصيل دينه بالقوة من جاره أو من أخيه لأن الرب نادى بترك الديون»(٩٦). وبالتالى ووفقًا للأسفار الخمسة، إذا ما أقرض شخص ما قرضًا ولم يتم تسديده قبل العام السبتى لن يستطيع المطالبة به أو تتبعه. ووفقًا للمشنا إذا ما أعطى المدين للدائن ضمانة على القرض حتى ولو لم تكن هذه الضمانة مساوية لقيمة القرض، لن يكون من حقه ترك هذا القرض دون سداد بسبب العام السبتى(٩٧). فكان الافتراض أنه عندما يتسلم الدائن ضمانة من المدين يكون القرض قد تم سداده، ويكون فى الواقع فى مقابل الدين، حتى وإن لم تكن الضمانة مساوية لقيمة القرض.

على الرغم من أن الخيال القانونى كان غالبًا يتم تطبيقه بواسطة التنائيم، فإنه لم يعثر على مصطلح يدل عليه فى الأدب التنائى. بعض الدارسين يرون أن كلمة הערמה (تحايل/ خداع) هى الكلمة التى كان التنّائيم يستخدمونها للتعبير عن الخيال القانونى. وأشاروا إلى الفقرة التنائية التى ورد فيها، أنه وفقًا لرابى يوشع: فإنه إذا سقطت دابة أنثى وولدها فى حفرة يوم الأجازة، سوف يقوم الشخص بسحب الدابة لكى يتم ذبحها، لكن إذا غيَّر هذا الشخص رأيه عن أى الحيوانين سوف يذبح، سيقوم بسحب ولد الدابة لكى يذبحه أيضًا(٩٨).

كان مسموحًا ـ وفقًا للهالاخا ـ لليهودى أن يعمل يوم الأجازة لكى يحصل على رزقه فقط. فإذا سقط حيوان فى حفرة، يكون من حقه أن يخرجه من الحفرة لكى يذبحه. ومع ذلك لم يكن مسموحًا أن يتم ذبح أنثى الحيوان وولدها فى اليوم نفسه. ولذلك لكى يتم سحبهما معًا من الحفرة، سوف يختار اليهودى، منطقيًا، أنثى الحيوان لكى يذبحها، وربما يغير رأيه ويقرر ذبح ولدها بدلًا منها، إذن هو لديه الحق فى سحب ولد الدابة لكى يذبحه. والآن قد أصبحا خارج الحفرة، وسوف يذبح أيًا منهما. ونحن لسنا بصدد تخيل عقلى هنا ولكنها تعتبر ثغرة فى القانون. وبسبب غموض القانون، ربما يستغل أحد الماكرين هذه الثغرة ويحتال على القانون(٩٩). والتخيل القانونى هو أحد أفرع

القانون، وكان له تأثير بالغ فى صياغة الهالاخا، بينما التخيل هو مجرد ثغرة للالتفاف حول القانون، وثار تساؤل بين السلطات، حول ما إذا كان من حق الشخص أن يُفيد من غموض القانون من أجل مصالحه الشخصية[١٠٠]؟

مدرستا شمّاى وهلِّيل

يمكننا تقسيم الفقه القانونى فى فترة الهيكل الثانى إلى فرعين، الأول يتعامل مع القوانين، بداية من عصر الاستعادة إلى العصر الذى تم فيه انتخاب شمعون الحشمونى كاهنًا أكبر وحاكمًا، حينما ألغيت الثيوقراطية ليحل محلها الكومونولث. والفرع الآخر ينتمى إلى الفترة الثانية بعد تأسيس الكومونولث حتى قمع ثورة بَر كوخْبَا، حينما تجمع الحكماء فى الجليل، فى مدينة يوشا، وحتى زمن شمعون، الكاهن الأكبر الذى تولى السلطة التامة على اليهود، سواء السلطة الروحية أو الزمنية، وكان يقوم بتعيين القضاة وتوقيع العقوبات وتفسير القانون. وبعد تأسيس الكومونولث، من المحتمل أنه تمت إقامة المحكمة العليا بواسطة المجمع الكبير الذى انتخب شمعون كاهنًا أكبر وحاكمًا. وكان هناك رجلان على رأس المحكمة، الأول يلقب بـ ناسيء (رئيس المحكمة)، والآخر يلقب بـ آب بيت دين (أب المحكمة).

كان هذان الاثنان؛ الـ ناسيء، وآب بيت دين، ممثلين لمدرستى الفكر فى القانون اليهودى. وكان الرؤساء الثلاثة الأوائل محافظين والآباء الثلاثة الأوائل ليبراليين. وآخر رئيسين كانا ليبراليين وآخر اثنين من الآباء كانا من مدرسة المحافظين[١٠١]. وبعد وفاة هلّيل وشمّاى تم إغلاق مكتب آباء المحكمة. وحظى حفيد هلّيل، جَمْليئيل بلقب ربّان لأنه كان الرئيس الوحيد للمحكمة.

وبينما تمت تسمية المدرستين على اسم معلميهما هلّيل وشمّاى، فقد كانتا تمثلان الليبرالية والمحافظة على التوالى، كانت بداية هاتين المدرستين على يد (الزوج الأول) يوسى بن يوعيزر، ويوسى بن يوحنان. وهناك شاهد مماثل على مدارس فكرية مشابهة توجد فى الفقه القانونى الرومانى. فمن المعروف أنه فى عصر أغسطس قيصر August

Caesar جاءت للوجود مدرستان ذاتا ميول وخصائص متعارضة بشدة. والمؤسسان الحقيقيان لهاتين المدرستين هما فقيهان: أتيوس كابيتو Ateius Capito وأنستيوس لابيو Antistius Labeo، كان الأول مؤيدًا شديدًا للاستبداد الإمبريالى وللنزعة المحافظة، بينما كان الأخير الذى يتحلى بروح استقلالية، قد اعتنق الجمهورياتية وكان أكثر ميلًا لهدم المؤسسات القائمة، إذ كان هذا هو ما تتطلبه الحياة. وسميت هاتان المدرستان على اسم هذين الفقيهين. وكان أتباع كابيتو يلقبون بالسابينيين Sabiniians على اسم تلميذه ماسوريوس سابينوس Masurius Sabinus، بينما كان أتباع لابيو يلقبون بالبروكليانين Proculians على اسم يوليوس بيروكليوس Julius Proculius، وهو لم يكن تلميذًا للابيو نفسه، إنما كان تلميذًا لتابعه نيرفا Nerva، الذى هو جد الإمبراطور نيرفا. وعلى مدى أجيال عدة منذ أيام أغسطس إلى أيام أنتونينس Antonines، انضوى كل فقيه تحت لواء إحدى المدرستين أو تحت الآخر، وكان يلقب بالسابينى أو بالبروكليانى. وبالمثل كانت مدرستا هلّيل شمّاى، أقدم من معلميهما، حيث تمت صياغة كثير من الهالاخوت فى هاتين المدرستين قبل زمن شمّاى وهليل.

لم يتعاطف بعض الحكماء على الإطلاق مع التحول من الكاهن الأكبر إلى المحكمة، أى من الثيوقراطية theocracy (حكم دينى) إلى النوموقراطية nomocracy (حكم قانونى). وهذا الشعور ينعكس فى فقرتين فى التلمود. الأولى تقول: «جميع المدارس (المعلمين) التى نشأت فى إسرائيل منذ أيام موسى حتى أيام يوسى بن يوعيزر، قامت بتدريس التوراة كما فعل موسى، لكن بعد ذلك لم يتم تدريس التوراة كما فعل موسى»[١٠٢]. وتقول الفقرة الأخرى: «جميع المدارس (المعلمين) التى نشأت فى إسرائيل منذ أيام موسى وحتى أيام يوسى بن يوعيزر لم تكن محلّ نقد، لكنها بعد ذلك أصابها النقد والتوبيخ»[١٠٣]. وقبل إقامة المحكمة لم تكن هناك جداليات هالاخية، فقد كان الكاهن الأكبر هو السلطة الوحيدة. وكان يصدر القوانين كما كان موسى يفعل، وبعد إقامة المحكمة نشأت الجداليات الهالاخية. وأولى الجداليات المذكورة هى التى دارت بين يوسى بن يوعيزر، الذى كان أول ناسئ، وبين يوسى بن يوحنان، الذى كان أول أب للمحكمة[١٠٤].

تعرض القانون اليهودى عقب إقامة المحكمة لثورة. فعلى الرغم من أن الأسفار الخمسة كانت الأساس فى القانون اليهودى، وكانت دستور الشعب، قام الحكماء بتعديل تفسير قوانين الأسفار الخمسة وإعادته، من أجل التوفيق بينها وبين الحياة. وبينما ظل هناك نظام عدالة قبلى فى قوانين الأسفار الخمسة، فإن القوانين التنائية كانت تمثل عدالة حضارة عظيمة وكانت ذات تأثير بالغ على الحضارات الأخرى. ونحن نقول هذا على القانون الكنسى للكنيسة، على الرغم من حقيقة أنه فى الأيام الأولى للمسيحية عارض قادة الكنيسة ما أسموه بالتقاليد وقوانين النساخ.

الفقه القانونى التنائى

اعتبرت السرقة (فورتم Furtum) فى الأسفار الخمسة من بين الجرائم الشخصية (ديليكتا بريفاتا delicta private)، وهى المسائل التى لا تملك الدولة التدخل فيها. والجانى (اكتيو فورتى action forti)، يمكن للضحية فقط إحضاره وليست الدولة. حتى الغرامة، وهى مبلغ يدفعه الجانى، كان يجب أن يتم تحصيلها لصالح المجنى عليه وليس لصالح الدولة كما تنص القوانين المعاصرة. بالإضافة إلى ذلك، كان يمكن للمجنى عليه أن يصفح عن الجانى ويرفض قبول الغرامة. وإذا فعل المجنى عليه ذلك لا تملك الدولة حينئذ التدخل، حيث إن المعتدى لن يصبح جانيًا فى نظر الدولة. ووفقًا للقانون التنائى كان يتم معاقبة الجانى أمام محكمة [١٠٥]، بالإضافة إلى سداد الغرامة. كما أصبحت السرقة جريمة فى حق المجتمع.

ليست السرقة فقط وإنما أيضًا التشويه أو التمثيل الجسدى كان يتم اعتباره خطأ فرديًا. وكان من حق المجنى عليه أن يحدد العقوبة التى يتم توقيعها على الجانى، وإذا فقد المجنى عليه إحدى عينيه أو أسنانه كان يحق له قلع إحدى عينى الجانى أو اقتلاع إحدى أسنانه. كان هذا هو قانون الأسفار الخمسة: «العين بالعين والسن بالسن»[١٠٦]. ومع ذلك، كان من حق المجنى عليه أن يعفو عفوًا كليًا عن الجانى الذى أصابه. وكان الانتقام (تاليو Talio) الترضية القصوى الوحيدة التى يمكن للمجنى عليه أن يطلبها،

ولم يكن من حق الدولة التدخل. فالدولة لا تستطيع معاقبة الجانى إذا لم تتم إدانته فى جريمة فى حق المجتمع. وكان هناك تصور مشابه ساد روما القديمة. Si membrum rupsit, ni cum eo pacit talio esto، (الجداول الاثنى عشر) بمعنى أنه: إذا كان هناك شخص مصاب لم يحصل على أى ترضية، يمكنه تطبيق الـ تاليو(١٠٧).

حتى جرائم القتل لم تكن تعتبرها الأسفار الخمسة من الجرائم العامة delicta publica، أى جريمة فى حق الدولة، وإنما هى جريمة فى حق عائلة الضحية، وبالتالى كان من حق قريب العائلة أن ينتقم من القاتل. وكان يتعين على السلطات تحديد ما إذا كان القتيل قد تم قتله عمدًا أو عن غير عمد(١٠٨). وكان منتقم الدم «the avenger of the blood» «ولى الدم» هو من يقوم بتنفيذ الإعدام. ووفقًا للأسفار الخمسة، يمكن للقاتل أن يهرب إلى مدينة الملجأ، إذا استطاع إثبات أن القتيل قد مات عن غير عمد، ولم يكن بينه وبينه عداوة. وكان يجب عليه أن يظل فى مدينة الملجأ حتى يموت الكاهن الأكبر(١٠٩) (رئيس الطائفة). وفى هذه المدينة كان القاتل بمأمن من «منتقم الدم». ومع ذلك، إن ثبت أن المتهم قتل الضحية عن عمد، ينبغى على السلطات تسليم المتهم إلى منتقم الدم، الذى من المفترض أن يقتله. وفى جميع المجتمعات البدائية كان من حق قريب الضحية أن يأخذ فدية من القاتل ويمكنه عقد اتفاقيات خاصة معه. وهذه الاتفاقيات كانت تسمى بالـ كومبوسيتيو compositio. ووفقًا للأسفار الخمسة لم يكن من حق «منتقم الدم» أن يأخذ فدية من القاتل وإنما يتعين عليه قتله(١١٠). ومع تأسيس المحكمة أصبحت جرائم القتل تندرج تحت الجريمة العامة، أو جريمة فى حق الدولة، تم إلغاء عادة «منتقم الدم»، وأصبح يتم تقديم المتهم أمام المحكمة الدستورية. وأصبحت عادة القتل دون محاكمة التى كانت تمارس فى المجتمعات البدائية، أصبحت جريمة فى حق الدولة، لأنه ليس من حق أى فرد أن يطبق العدالة بنفسه.

تعترف الأسفار الخمسة بأفعال الأشخاص فقط. ولا توجد فكرة النيّة فيها. والقتل يتم عندما تحدث حركة إرادية من الجسد، بينما تحدث الحادثة أو الفعل غير المتعمد حينما لا تحدث هذه الحركات الإرادية. فإذا قفز رجل من فوق جسر، فهذا فعل، لأن هذه

القفزة اقترنت بالإرادة، وإذا سقط أو تم دفعه من فوق الجسر فتكون حادثة أو حدث، لأنه ليس هناك إرادة. وبالمثل إذا تم إجبار يد شخص ما على توقيع ورقة، لن يعتبر هذا فعلًا بسبب غياب الإرادة. ومع ذلك فإن النيّة تدل على فعل مستقبلى - أو تبعات الفعل الأول، بعبارة أخرى، الغرض النهائى - وتدل على الغاية وليس على الوسيلة. فإذا قذف شخص ما قذيفة لكى يكسر شيئًا ما أو يجرح شخصًا ما، فإن الكسر والجرح هى تبعات الفعل الأول وهو القذف. فالفعل الأول نتج عن إرادة القذف، وكانت وسيلة لتحقيق الغاية وهى جرح الشخص. حيث تدل النيّة على الغاية فقط - أى تبعات الفعل الأول وليس تبعات الوسيلة. وفكرة النيّة مبدأ قانونىّ تم تقديمه بواسطة مدرسة هليل وكان لها تأثير جذرى على الفقه القانونى اليهودى[١١١].

كان الفقه القانونى التنّائى تقدميًّا، وكان الهدف منه دائمًا هو تقدم المجتمع. فقد تم تأسيس مبادئ القانون علي الإنصاف والأخلاق، وتبرز التعديلات الثورية على الأسفار الخمسة فى فروع هذا الفقه كافة. وتتجسد تقدمية الفقه القانونى التنائى فى الهالاخوت. وتذكر قوانين الأسفار الخمسة المتعلقة بالمواريث، أنه بينما الإنسان هو كائن فإن الممتلكات دائمة. وإذا مات الشخص يرث أبناؤه ممتلكاته، وإذا لم يكن هناك أبناء تنتقل الممتلكات إلى البنات، وإذا لم يكن هناك بنات تنتقل إلى أقرب الأقرباء[١١٢]، حيث يجب دائمًا أن تظل الممتلكات داخل نطاق العائلة أو القبيلة. وإذا باع شخص ممتلكاته الخاصة يجب أن تتم إعادتها إليه، وإذا لم تتم إعادتها، يتم إرجاعها فى سنة اليوبيل، إلا إذا باع منزله فى «مدينة مسوَّرة» ولم يعيدها خلال عام، فى هذه الحالة يظل المنزل فى ملكية من اشتراه[١١٣]، كعقوبة على عدم استعادة المنزل. وفكرة الوصيَّة لا توجد فى الأسفار الخمسة، لسبب بسيط هو أن الممتلكات لا يمكن نقلها إلى غريب، لكن وفقًا للقانون التنائي، يمكن للرجل أن يكتب وصيَّة[١١٤]، بحيث ينتقل بعد وفاته جزء من ممتلكاته إلى رجل غريب عن العائلة. هذا القانون قلب المفهوم السائد فى الأسفار الخمسة عن المورايث بشكل كامل، هذا المفهوم القائل إن الإنسان فانٍ والممتلكات باقية. ووفقًا للفقه القانونى التنائى فإن الإنسان خالد، لكن حق الملكيةِ محدد بزمن.

ويمكن للشخص التخلى بإرادته عن ممتلكاته حتى بعد وفاته بعشر سنوات، و يجب على السلطات تنفيذ هذا الشرط[١١٥].

مفهوم الشراكة: أن يكون هناك أكثر من شخص لهم الحقوق نفسها فى الممتلكات نفسها، وفكرة الوكالة: أن يقوم شخص بتحويل حقوقه إلى شخص آخر لكى يتصرف بالنيابة عنه، وهذه الفكرة لم ترد فى الأسفار الخمسة. والرأى القائل إن الشخص يمكنه الحصول على الممتلكات بالحيازة ويمكنه أيضًا التنازل عن حقوقه ومسئولياته المتعلقة بهذه الممتلكات، هذا لم يرد أيضًا. ولم تتحدث الأسفار الخمسة أيضًا عن الأشياء المشاعة، أو المهجورة res nullis.

وقد تطور المفهوم الكامل للحقوق العينية jus in rem، والحقوق الشخصية jus in personam، بشكل كبير فى الفقه القانونى التنائى.

الهالاخا نمطًا للحياة

فى الواقع، لقد صاغ القانون التنائى حياة اليهود وشكّلها. وجعل اليونانيون القانون فلسفة، وجعله الرومان علمًا، وجعله اليهود دينًا لهم. وأصبحت الديانة اليهودية ـ منذ أن تحولت إلى نوموقراطية ـ دينًا للقوانين القائمة على الإنصاف، والمبادئ الأخلاقية السامية. وفى الحقيقة، فإن الكلمة التى تدل على الدين هى: دَتْ dat – قانون. وفى الأدب التنائى، فإن عبارة הימר את דתו تعنى «بدل دينه»[١١٦]. ويقول مؤلف المكابيين الثالث إن دوسيتوس Dositheus، الذى كان يهوديًا بالولادة، ثم تخلى بعد ذلك عن دينه، هذا الرجل كان يستخدم عبارة: «غير قانونه»[١١٧]. وفى العصور التوراتية، كان يتم استخدام تعبير: «غير ربه»[١١٨]. وفى حقبة التنائيم، حينما أصبحت اليهودية دينًا عالميًا، وأصبح رب إسرئيل هو رب الكون بأكمله، لم يستطع أى شخص تغيير ربه لأنه كان هناك رب واحد فقط. وبالتالى، لكى نقول إن شخصًا قد ترك الشعب اليهودى، كان يتم استخدام مصطلح: «غير قانونه». والمصطلح: دَتْ dat استخدمه اليهود بمعنى دين كما فعل الرومان فى المصطلح religio[١١٩].

لقد أوضحنا سابقًا أن التنائيم وضعوا فى اعتبارهم دائمًا أن القانون تم إصداره من أجل الإنسان ولم يُخلق الإنسان من أجل القانون. وقد عبر أحد الحكماء عن هذا المفهوم بشكل جيد قائلًا: إن يوم السبت هو من أجل الإنسان وليس الإنسان من أجل يوم السبت(١٢٠)، حيث لم تشكل الهالاخا عبئًا على اليهود. وأوضحنا أيضًا أنه على الرغم من أنهم انحرفوا عن الأسفار الخمسة فإنهم كانوا يستلهمون القوانين دائمًا من روح الأسفارالخمسة. ولم يلغوا قط القوانين التوراتية وإنما قاموا بتفسيرها. ويعتقد البعض أن قوانين الأسفار الخمسة والتنائية لا تتماشى مع حضارتنا المعاصرة، ويود هؤلاء أن يلغوا هذه القوانين، بينما لا يعترف آخرون بحقيقة أن القوانين، والمراسيم تعيينًا، قد بطلت ولا يلتزم بها أحد اليوم. وكلا الرأيين خطأ. فالقانون اليهودى لا يمكن إلغاؤه، ولا يمكن تحطيم سلسلة التقاليد اليهودية، وإذا سعى شخص ما لكى يلغى القانون اليهودى، سوف يتوه الإنسان فى نهاية المطاف إلى حظيرة اليهود، كما حدث مع القرائين Karaites. ومع ذلك يجب تفسير بعض القوانين، لكن يجب أن يتم التفسير وفقًا لروح الديانة اليهودية وعلى يد المتخصصين فى القانون الحاخامى - العلماء תלמידי חכמים.

دعونا نأمل أن تتبع الكومونولث الثالث Third Commomwealth، وهى جمهورية إسرائيل، تتبع روح حكماء الكومونولث الثانى، عن طريق إصدار قوانين تتماشى مع الحياة. وهذا يجب أن يتم وفقًا للروح الحقيقية للديانة اليهودية العالمية. ويجب أن نأخذ الدروس والعبر من تاريخ الكومونولث الثانى. دعونا نأمل ألا ينخرط الكنيس فى الصراعات السياسية. ويجب أن تكون هناك محكمة دينية، سنهدرين، منفصلة عن السنهدرين السياسى.

عقوبة الإعدام
الجدال الكلاسيكى بين اليهود

جيرالد ج. بليدشتاين

١

«القتل» و«جريمة القتل»، كلمتان تعمل النزاهة على منع وقوعهما بحرص بالغ. يقصد بالـ «قتل» القضاء على حياة إنسان بأى صورة، بينما يقصد بكلمة «جريمة القتل» القتل غير المسموح به، الذى يكون عادة ذا طبيعة جنائية. هذه التفرقة الدقيقة، أصبحت أمرًا ضروريًّا، سواء بالنسبة إلى الفكر القانونى أو الأخلاقى لدى اليهود.

وقد قام المترجمون اليهود المعاصرون بالإجماع بقراءة الوصيَّة السادسة من الوصايا العشر، على أنها حظر لما نسميه بجرائم القتل. تقول الـ ج. ب. س JPS (الترجمة الإنجليزية المعتمدة لكتاب العهد القديم Jewish Publication: Society) القديمة: «لا تقتل»، وتقول الـج. ب. س الجديدة: «سوف لن تقتل»، ويقول بوبر روزنتسفايج Buber–Rosenzweig: لا للقتل «Morde nicht». لذلك أُلزم بنو إسرائيل فى سيناء بالكفّ عن القتل غير القانونى، لكنهم لم يلزموا بالكف عن القتل ذى الطبيعة العسكرية

والقضائية[1]. والاستنتاج الفكرى الذى يمكننا استخراجه من هذه الحقيقة سوف يؤكد على أن اليهودية هى نظام واقعى ثابت، يلتزم بقوانين العدالة، بدلًا من فوضى الحب. وهناك خط واضح يفصل بين العقيدة التى تقول: «لا تقتل»، والعقيدة الأخرى التى تقول بعدم واقعية، وبشكل ساذج: «أنت سوف لن تقتل».

وهذه الترجمة اليهودية، يصر عليها أيضًا مفسر القرن الثانى عشر: راب شموئيل بن مئير «راشبام» R. Samuel b. Meir (Rashbam) الذى ذكر فى ملاحظاته على سفر الخروج ٢٠: ١٣ أن كلمة «رتسيْحَاه» Rezichah تعنى «القتل غير العادل» أينما استخدمت... لكن كلمة هَرِيْجَاه harigah، ومِيْتَاه، يمكن استخدامها فى المعنيين سواء بمعنى القتل غير العادل...أو القتل العادل...»[2]. مع ذلك ، هذه التعريفات تم إنكارها من جانب إسحاق أباربانيل Isaac Abarbanel، الذى وجد فى الوصيّة السادسة حظرًا على القتل فى حد نفسه ، ووجد أن كلمة رِتْسحَاه مساوية لكلمة قتل. ولتفسير هذه الاستعمالات، ذكر سفر العدد ٣٥: ٢٧[3]. وفى الواقع، فإن سفر العدد ٣٥: ٣٠ يجعل الأمر أكثر درامية:

٢٧: ומצא אתו גואל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו ורצח [4] גואל הדם את הרוצח אין לו דם.

(ووجده ولى الدم خارج حدود مدينة ملجئه، وقتل ولى الدم القاتل فليس له دم)

٣٠: כל מכה-מפש לפי עדים ירצח [5] את הרוצח ועד אחד לא יענה בנפש למות.

(كل من قتل نفسًا فعلى فم شهود يقتل، وشاهد واحد لا يشهد على نفس للموت).

تصف الآيتان بالتأكيد نوعين من القتل القانونى. فى النوع الأول من القتل القانونى، ينتهز منتقم الدم فرصة ترك القاتل للمدينة التى لجأ إليها، لكى يقتله. وفى النوع الآخر، تم قتل القاتل بعد أن شهد الشهود بإدانته.

دعونا نتأمل الترجمات الثلاث التى لدينا لهذه الآيات:

لكن إذا ما خرج القاتل فى أى وقت عن حدود مدينة الملجأ، التى هرب إليها، وعثر عليه منتقم الدم خارج حدود مدينة الملجأ، ثم قام منتقم الدم (قِ - رَتْسَاح) وقتل القاتل، لن يكون هناك ذنب على منتقم الدم...

***

كل من قتل شخصًا، يجب قتله (يرتساح إت ها- روتسيَّح) وفقًا لشهادة الشهود. (الـج. ب. س JPS القديمة).

فى الفقرة الأولى، تم اعتبار كلمة رَتسَاح razach بمعنى «قَتَل». وفى الفقرة الثانية، تم اعتبار كلمة روتسيَّح rozeach بمعنى «قاتل»، بدلًا من أن تكون «مقتول» (كما تتطلب ترجمة كلمة يرتساح) فهو «مقتول». ومن الواضح أنه لا يمكن لأحد أن يترجم إلى اللغة الإنجليزية، كلمة القتل القضائى («وفقًا لشهادة الشهود») على أنها «قتل» - لكن النص العبرى لم يسمح بهذا المدى.

والـج. ب س الجديدة (التى ذكرت بعضًا من عباراتها الحاسمة) يصوغ الـج. ب. س القديمة بشكل أفضل.

.... ويقوم منتقم الدم بقتل القاتل.....

***

إذا قتل أى شخص شخصًا آخر[٦]، سوف يتم إعدام القاتل فقط فى حالة وجود شهود،...

لدينا الآن ثلاثة أشخاص فى هذه الدراما، تم وصفهم جميعًا بإحدى صور الجذر ر.ص.ح، وبشكل مفاجئ، بكثير من الأسماء الإنجليزية: القاتل، منتقم الدم القاتل، ومنفذ حكم الإعدام. تعكس الترجمة إذن القيم المعاصرة، فقد تمت تسمية كل من: القاتل، الجانى، منفذ حكم الإعدام، مع القليل من الاعتبار لأصلهم العبرى، لكن مع الاهتمام الكبير بالدور (مستنكرة أم مقبولة) الذى تلعبه كل كلمة فى مجتمعنا.

والترجمة الثالثة لدينا: بوبر روزنتسفايج، تتميز بالتناسق (قد يشك البعض أنها ذات طبيعة وعظية).

... ثم يقوم منتقم الدم بقتل القاتل(٦)، ووفقًا لشهادة الشهود يجب تنفيذ حكم الإعدام على القاتل(٧)...

وترفض كل من الـ ج. ب. س القديمة والجديدة، بتعصباتها، قبول أن التوراة ليس فيها تفرقة حرفية بين القاتل وبين البديل المصرح به من جانب العائلة أو المجمع. وترجمة بوبر روزنتسفايج هى وحدها التى تتبنى باستمرار التفسير القائل إن كلمة: هاد جاديا had gadya ر.ص.ح r-z-h، تمت صياغتها بشكل موحد على أنها «جريمة قتل». لكن نظرًا لأنه من ناحية، يتم تفسير كلمة «قتل» بالاستعمالات المعاصرة، ومن ناحية أخرى، فإن قتل القاتل الذى أمر به أو شرعه القانون الإلهى، لا يمكن أن نسميه إلا قتلاً. وبالتالى ستكون النتيجة أن كلمة ر.ص.ح r-z-h يجب أن تعنى قتل فى جميع مواضع الاستعمال.

وبناء على ذلك يمكننا أن نتخلص من الغموض المتأصل فى الفكر التوراتى فى الترجمات المعاصرة، من خلال صياغة العبارات التوراتية فى صورة نثر دبلوماسى. هناك بالطبع أمثلة، قام فيها المترجم بترجمة نص غامض، لكن على الجانب الآخر يجب على المترجم أن يقاوم دائمًا الحافز الذى يدفعه لمعالجة العبارات والجمل الواضحة والمقلقة. وهذا يجب بالتحديد حينما يتم التهديد بفرض الأحكام الأخلاقية المسبقة على النصوص المعارضة. وإلا تصبح العبارات الأصلية فى أفضل الأحوال ضحية الإغفال، حيث يتم كبتها وفقًا للعادات.

٢

ما هو الاستعمال الربانى؟ هل يفرض تفرقة صارمة وسريعة مثل هذه التفرقة المعقودة بين القتل وجريمة القتل؟ كيف يتعامل مع كلمة: رَتسَاح razach؟

يذكر سفر الخروج ٢١:١٤ أنه كان يتم تقديم القاتل للعدالة حتى لو من المذبح، مما يعنى ضمنًا، إلغاء صلاة القربان، عند الضرورة. وقد أرادت المخيلتا (طبعة: هورفيتس- رابين صفحة ٢٦٣) أن تناقش وفقًا لهذا: أنه يمكن تنفيذ حكم الإعدام حتى يوم السبت، معتمدة فى ذلك على مصطلح: رِتسِيحَاه. وربما يعترض البعض أن الرتسيحاه المذكورة هنا هى جريمة قتل قام بها المتهم(٨). بدلًا من حكم الإعدام الذى

تنفذه المحكمة. وتتضمن المناقشة الدائرة فى المخيلتا (صفحة ٢٦٤، ١:١-٤) فى إطار الجدل، جميع أنواع الإعدام، وبالتالى كل من سيعدم، ليس فقط القتلة. ويمكن للقارئ المتفحص أن يقسم الفقرتين[٩].

الفقرة الموازية فى التلمود (سنهدرين ٤: ٦، ٢٢ ب) تضع المسألة بعيدًا عن جميع الشكوك:

يقول ريش لاكيش: «دعهم يحاكمونه، ويدينونه ثم يعدمونه يوم السبت. وإذا حدث أن الصلاة التى تلغى يوم السبت، قد تم تعطيلها بسبب الإعدام (قتل واجب rezichath-mitzvah)... بالتأكيد، فإن يوم السبت الذى يتم تعطيله بسبب الصلاة سيتم تعطيله بسبب تنفيذ الإعدام.

ربما يدل المصطلح «قتل واجب» على ارتكاب جريمة قتل وبالتالى يرمزإلى الإعدام. وربما يتم استخدام كلمة ميتزفاه -mitzvah بمعناها المعتاد: «أمر»، مضادة لكلمة: «سمح»[١٠]، بل ربما تشدد على أن الدافع الوحيد وراء القتل هو تنفيذ أمر الرب» (انظر مناقشة رابى إسحاق بن أبديمى R. Isaac b. Abdimi، ياموت ٣٩ ب). وأيًا كان التفسير الصحيح، هناك أمر واضح، وهو أن المعنى التوراتى لكلمة رِتسَاح razach - هو «قَتَل»- كان موجودًا دائمًا فى العصور التلمودية.

هناك أيضًا فقرة أخرى، (على ما يبدو من المخيلتا) فى كتاب استفسارات «She'iltot» (ويحيا Vayechi رقم ٤٣) تلقى مزيدًا من الضوء:

إن دفن جثة الميت وصية واجبة (الجثة المهملة) لا تلغى يوم السبت، كما هو موضح «وإذا ما توفى شخص» سوف تقوم بالتأكيد بدفنه فى اليوم نفسه (سفر التثنية ٢١: ٢٣) فى اليوم الذى تعدمه فيه (روتسحو: قتله)، سوف تدفنه......

ولأنه لا يتم تنفيذ أى حكم بالإعدام (روتسحوت) فى يوم السبت، لم يكن مسموحًا بأى دفن فى يوم السبت. هذه الفقرة من القماشة نفسها التى ناقشتها الفقرة السابقة، فى

كل منها (رتسحاه) بصعوبة استخدمت كلمة رتسحاه rezchah فى مدراش هاجادول Midrash Hagadol[١١].

والأكثر شدة هو سفك الدماء، الذى لا يكفَّر بغير عقوبة الإعدام rezchah، كما ذكر فى (سفر العدد ٣٥: ٣٣): وليست هناك كفارة يمكن الحصول عليها فى الأرض التى شهدت إراقة الدماء، إلا بواسطة دماء من سفكها.

تشير هذه الآية إلى إعدام القاتل. (وهناك استعمال مشابه لهذا المصطلح فى مدراش العصور الوسطى)[١٢]. وذكر فى سفر العدد ٣٥: ٣٣ أمر ذو صلة بالسياق الذى نناقشه. حيث تشير التوراة بحدة إلى التبادلية[١٣] اللازمة التى يتطلبها إعدام القاتل- تبادلية تتناغم مع حقيقة أن اللغة التوراتية لا تفرق بين الإعدام وبقية صور القتل.

يمكننا أن نفهم هذه الكلمة أيضًا من خلال الزوهار Zohar (السَّنَا/ النورانية). مع ملاحظة النظام الثنائى لتلاوة وإعلان الوصايا العشر، حيث يعلق الزوهار أنه دون هذا الانقطاع الذى حدث فى آية ١٣: «... سيكون من غير القانونى قتل أى إنسان فى العالم، إلا إذا انتهك قانون التوراة...»[١٤]. والنقطة الحرفية (وليست الجوهرية) المذكورة ضمنا هنا هى أن قَتَلَ razach، هى كلمة مفهوم جيدًا أنها تعنى «قتل» بدلًا من كلمة «جريمة قتل». وكذلك فى المايمونيدس: «أى شخص يقتل شخصًا آخر يكون مخالفًا لوصية لا تقتل Lo tirzach (هلخوت رُوتسِيَّح ١:١)». وفى كتاب الوصايا Sefer Ha-mizvoth (وصيَّة لا تفعل ٢٨٩)[١٥]: «نحن مأمورون بعدم قتل بعضنا البعض، كما هو مذكور، لا تقتل). ويمكن للهجة المستخدمة فى الهالاخا أن تشمل كلا حظر القتل وواجب تنفيذ الإعدام - مثلما تشمل الحظر على العنف الجسدى والأمر بتنفيذ عقوبة الجلد[١٦]. ويمكننا الإشارة إلى حلول أخرى لهذه المشكلة. لكن أيًّا كانت الطبيعة الحاسمة لهذه اللهجة، هناك أمر واضح: يقوم مايمونيدس سواء فى كتاب الوصايا أو فى تشريعاته، بتطبيق الوصية السادسة على القتل فى العموم[١٧].

وبالتالى رأينا أن الاستعمال التوراتى لا يقصر مصطلح rezichah على الاغتيال فقط، وإنما يمتد لشرح أنواع القتل كافة، حتى أنواع القتل التى تأمر بها التوراة. ولقد رأينا

أيضًا أن الاستعمال اليهودى المترتب لم يهجر قط بصيرة التوراة القائلة إنه ليست هناك كلمة يمكنها أن تحمل معنى أقل تحريمًا لسفك دم البشر من الكلمة الأخرى.

الخلاصة التى يمكننا استخراجها من هذا الاستعمال، تتعلق بالرؤية الأخلاقية فى اللغة العبرية، وأيضًا تتعلق بالصياغة المثالية للوصية السادسة. حيث يجب اتخاذ خطوات أخلاقية أساسية أثناء خلق كلمات معينة ومعانيها وعدم خلق كلمات أخرى. يتحدث البعض عن عبقرية اللغة. وهذا كلام غير دقيق، حيث إن اللغة نفسها ما هى إلا إظهار لكيانات أكثر دلالة ومسئولية.

ويفرق الفكر الغربى، على أساس جوهرى وغير قابل للمحو - وعلى مستوى الكلمة - بين القتل وجريمة القتل. والاستعمال اليهودى لا يصنع هذه التفرقة. حيث لم يتم قط انتهاك النزاهة الحرفية لإراقة الدماء، ولم يتم تقسيم القتل إلى قتل عادل وقتل جنائى. وكما هو واضح فأنا لا أتحدث هنا عن القانون التوراتى، الذى يعترف بالقتل الشرعى فى الحروب، والدفاع عن النفس، والإعدام. وإنما أتحدث عن اللغة، عن الشىء الذى يتم من خلاله التلفظ بالقانون، ويتغذى من خلاله، ويتناغم معه بشكل كامل أيضًا (أو أى نشاط إنسانى صحيح).

٣

هل هناك شىء فى الديانة اليهودية يعكس هذا المخطط الذى حددناه فى ما سبق؟ أيوجد لدينا هنا هوس لغوى أو بالأحرى تعبير عضوى عن سلوك متأصل بعمق؟ دعونا نفحص الجدال الدائر فى أروقة الدراسة فى فلسطين التلمودية حول الملكية، والحكمة وراء عقوبة الإعدام.

إن الصدام الشهير بين رابى عقيبا ورابى طرفون مع رابى شمعون بن جمليئيل هو صدام مستفز وغامض:

يقول رابى عقيبا ورابى طرفون: «حينما كنا فى سنهدرين (أثناء فترة تقلدها للفقه الرئيس)، لم يتم قتل أى إنسان قط»، ويقول بن جمليئيل: «إنهم سوف يضاعفون عدد سافكى الدماء فى إسرائيل»[١٨].

من الواضح أن رابى طرفون ورابى عقيبا لم يتوقعا أن مجرد الإحساس، هو ما سيجعل عملية الإعدام مستحيلة... ففى الحقيقة، كانا يحتاجان إلى حيلة تجبر السنهدرين على تبنى وجهة نظرهما، وكما يفسر التلمود، هذه الوسيلة كانت تتمثل فى استجواب الشهود بشكل مكثف ودقيق (مثل «هل قام القاتل بقتل رجل على وشك الموت بأى حال من الأحوال ؟»)، «ربما يكون خنجر القاتل قد انغرس فى جسد القتيل فى موضع قاتل؟») استجواب مخصص للحصول على رغبة الشاهد. وبينما كانت هذه الاستراتيجية واضحة، لم تتم مناقشة الدافع لدى كل من رابى عقيبا، ورابى طرفون. لماذا هذا التنازل عن الإجراءات القضائية المعتبرة ؟

هناك ثلاثة احتمالات، الأول: أن الحيلة الموصوفة أعلاه ربما تحتوى على سر معارضتهم. فقد خاف رابى عقيبا، ورابى طرفون من نقاط الضعف البشرية، أى عجز الإنسان عن معرفة حدث ما على حقيقته، فليس هناك أبدًا شاهد يستطيع أن يشهد عن معرفة تامة، وهذا هو بالتحديد ما كانا يسعيان إلى إبرازه. وبالتالى أصبح الإعدام مجرد مقامرة قضائية - وأحجار النرد تصبح دائمًا مشحونة عندما تكون حياة الإنسان على المحك. فقد كانوا يعرفون أن السنهدرين، لا يمكنه أبدًا أن يفترض حقيقة ليس فى إمكانه الحصول عليها.

وعلى الرغم من منطقيته، فإن هذا الأسلوب ليس مرضيًا تمامًا. وفى التلمود، نجد أن وسيلة الاستجواب الضيق تجيب على هذا السؤال، «ماذا فعلوا لكى يمنعوا الإعدام؟» وليس مذكورًا أى تفسير للسبب وراء معارضة رابى عقيبا ورابى طرفون لعقوبة الإعدام... بالإضافة إلى ذلك، قدم ربان شمعون بن جمليئيل إجابة حاسمة («هم أيضًا سوف يضاعفون من سفاكى الدماء فى إسرائيل»)، وهو استنباط خُلُقى (لا يتفق مع المقدمات). لأنه حينما يتم قبول احتمال براءة من هو داخل قفص الاتهام، لا يمكن للإنسان أن يحتفظ برأسه فقط من أجل ضمان سلامة الناس.

وكان الأسلوب الثانى: أن كل من رابى عقيبا ورابى طرفون، وافقا على أن التزام البشر بالأحداث يمكن أن يكون دقيقًا بشكل كافٍ لإثبات إدانة أى شخص، لكن

المجتمع الذى ينفذ عقوبة الإعدام معرض للخطأ، كما أن إساءة استعمال هذه الرخصة بسبب ضعف الحكم البشرى، سيؤدى إلى إعدام شخص برىء... ولكن مرة أخرى لم يكن رد بن جمليئيل دقيقًا، هل يمكن للمجتمع شراء الصحة على حساب حياة الأبرياء؟

وبالتالى، ربما يكون أصل عقوبة الإعدام قد نشأ فى مكان آخر، ربما لا يكون مصدره هو الخوف من قتل الأبرياء وإنما الامتناع عن قتل المذنبين. هذا الامتناع عن قتل المجرمين أيضًا يمكن ترجمته إلى سيطرة قانونية فعَّالة عن طريق الاستجواب بالشكل الذى حددناه أعلاه - أى السؤال عمّا يعلمه الشهود. وأصبح الآن رد ابن جمليئيل أكثر دقة، حيث يقول: «لن تقتل المجرم، بسبب ترفعك عن إزهاق روح إنسان، لكنك فى الحقيقة سوف تتسبب فى إزهاق أرواح عدد أكبر بكثير ممن تتحاشى قتله».

سيكون من المهم أن نشدد فى هذه النقطة على حقيقة أن هذا الأسلوب فى التعامل مع قضايا الإعدام لم يكن مجرد أسلوب «نظرى»(١٩). وفى الحقيقة، عاش كل من رابى طرفون ورابى عقيبا فى عصر لم يكن يتناول فيه السنهدرين مثل هذه القضايا، وبالتالى لم يكن يتم تطبيق تعاليمهم بشكل فورى. كما أنهما عاشا فى عصر تم فيه تصميم أنشطة عسكرية وسياسية مكثفة من أجل استعادة الاستقلال التام لليهود، بما فى ذلك بالطبع إعادة تأسيس السنهدرين. وربما يكون الدور المحدد الذى لعبه رابى عقيبا فى هذا النضال هو أمر مطروح للمناقشة، لكن وجود هذا النضال هو حقيقى، وفى المقابل يجب ضبط جميع الكلام الخاص بهذا العصر. وبالتالى فإن تعاليم هؤلاء التنائيم لا يمكن أن تؤدى إلى نسيان النظرية الخالصة. وكان من المهم أيضًا أن نشدد على أن رابى عقيبا رفع من قيمة حياة البشر على بقية القيم الأخرى. ألم يقدم حياته حبًّا للرب وكتابه المقدس ؟... وبالطبع، احتفظ بموضوعيته فى إنشاء المخطط الهالاخى، بينما يفهم كثير من الحكماء أن «الموت» الصادر ضد غير كاهن non-kohen الذى كان يؤدى صلاة الهيكل (سفر العدد ١٨ : ٧) كـ «سماوى (على يد السماء: biydei shamayim) » وأصر رابى عقيبا

على أن عقوبة الإعدام مقصودة[٢٠]. وفى الواقع، ألغى القانون اليهودى عقوبة الإعدام، ليس بإنكار صلاحيته الروحية التصورية وإنما بالسماح فقط بالصلاحية التصورية.

هذه التعاليم الخاصة بـ رابى عقيبا، هى انعكاس دقيق لفئات اللغة العبرية، لأنه حينما لا تفرق اللغة من الناحية الحرفية بين القتل القانونى والقتل غير القانونى، تتضمن إمكانية أخلاقيات الشعب، والنقطة المتعلقة بالزمن الذى تصبح فيه هذه الأخلاقيات صريحة، واللحظة التى تتبلور فيها البصيرة اللغوية إلى حقائق قانونية، ليست ذات صلة. ونحن يجب أن نرى رابى عقيبا عندئذ مفسرًا نهائيًا للتقاليد الصماء. وبشكل ملحوظ، تم اعتبار أن رابى عقيبا يستخدم كلمة رتسحاه rezichah للدلالة على الإعدام (مخيلتا، كى تيرتساح، صفحة ٣٠٤، ١: ١٣). وهناك تعاليم أخرى لهذا التَّنَّاء ومدرسته تتطابق مع هذا النمط. حيث يقول رابى عقيبا: «إن كل من يسفك الدماء يشوه صورة (الرب)»[٢١]، وهذه الحقيقة الغيبية للمسألة، حقيقة تغيرت بفعل الدوافع التى أدت إلى القتل. ويشير رابى مِئِير (أحد تلامذة رابى عقيبا) إلى أن رؤية المتهم المعدوم شنقًا على الأشجار (سفر التثنية ٢١: ٢٢ -٢٣) تثير فكرة أن الملك (الرب، كما كان) نفسه قد تم شنقه[٢٢].

٤

كان من البديهى أن القانون اليهودى موزون بحيث يجعل من الإعدام أمرًا مستحيلًا من الناحية الظاهرية. ومرة أخرى، لم يكن هذا الأسلوب (مجرد أسلوب نظري): فقد حاول الشاب رابى يوحنان بن زكّاى أن ينزع الأهلية عن الشهود على جريمة القتل عن طريق سؤالهم عن سيقان التين التى تنمو على الشجرة التى وقعت تحتها جريمة القتل (سنهدرين ٤١أ). وهذه الأسئلة (كما يخبرنا التلمود [٨١ ب]) كان لها غاية وحيدة هى تجنب عقوبة الإعدام، فهى قد لا تثبت براءة المتهم أو تحرره. وبالمثل يحترم صموئيل الشروط الصارمة للتحذير hatra'ah المناسب للقاتل الذى له صلة بإعدامه وليس بسجنه. هذه الحيل بالتالى كانت تشكل حواجز بين الجانى وإعدامه[٢٣].

لكن رابى طرفون، ورابى عقيبا يذهبان إلى أبعد من ذلك - إن لم يكن فى الواقع، فعلى الأقل على سبيل الصياغة. وفى أسلوب يخلو من الانضباط واللياقة، تخلصوا بصراحة من التظاهر وأعلنوا أهدافهم بوضوح، وهو الهدف الذى يمكن من خلال البراعة القانونية لرابى يوحنان أن يحقق النتيجة نفسها (انظر راشى، ٤١ أ، و ke-hakiroth)[٢٤] لكنه على حد علمنا لم يعترف بهدفه على الملأ («يُعلِّم» رابى عقيبا أيضًا التوجيهات اللاهوتية فى السبت ٦٤ ب).

وكما رأينا، التقى كل من رابى عقيبا، ورابى طرفون مع المعارضة. ومن المحتمل أن ربّان جمليئيل لم يكن وحده معارضًا لهذا الإلغاء الظاهرى لعقوبة الإعدام. حيث إنه هو الصوت الأوضح. وكما نلاحظ بعض تعبيرات المعارضة الأخرى، سوف نرى أيضًا الأساس الكامل لهذا الجدال.

سوف نجد، فى مدراش تنائيم (صفحة ١١٥) التعليق التالى على سفر التثنية ١٩ : ١٣ :

لا تشفق عليه - هذا تحذير بعدم الرحمة لإطلاق سراح القاتل، ولا يجب أن نقول: «الرجل تم قتله بالفعل- فما هى الفائدة من قتل الرجل الآخر ؟» وبالتالى سيتم تجاهل حكم الإعدام. وبدلًا من ذلك يجب قتله. يقول أبّا حانون Abba Hanon باسم رابى إليعيزر: «فى كل آية فى التوراة تنص على عقوبة غير عادلة (من الناحية الظاهرية)[٢٥]، مكتوب: لا تشفق».

نجد هنا رابى إليعيزر (وهو معاصر لرابى طرفون) يشدد على ضرورة تنفيذ الإعدام، والفقرة بأكملها عبارة عن توبيخ لهؤلاء الذين يريدون إلغاء عقوبة الإعدام واعتبارها بلا فائدة.

والتعليق المشابه فى سِفْرِى (شرح لسفر التثنية ١٨ : ٧)، هو على الرغم من اختصاره إلا أنه أكثر فائدة:

ربما سوف تقول: «بما أن الشخص قد مات، لماذا نتحمل ذنب سفك دماء شخص آخر (لاحوف بِدَمّو la-hov be-damo)[٢٦]؟». ثم تقول التوراة: لا تشفق عليه.

تتحدث الفقرتان عن رجل، ثبتت إدانته بما لا يدع مجالًا للشك. وعلى الرغم من ذلك، هناك من يعترض على إعدامه. وفى مِدْراش تنّائيم تم ذكر عدم فائدة هذا الإعدام، هناك صوت معترض فى الـ سِفْرِى قد يأخذ هذا الوضوع إلى أبعد من ذلك – إذا كان الإعدام غير ذى فائدة، هو مجرم بالسبب نفسه eo ipso: «ذنب سفك الدماء». وهذه ليست مجرد معارضة عارضة لعقوبة الإعدام، فهى تقطع الجذر الأساسى لهذه العادة[٢٧]. وذنب المحكمة، كما تؤكد، سيكون مماثلًا لذنب القاتل، فالاثنين قد سفكا الدماء.

لكن كل من سِفرِى، ومِدْراش تنائيم يرفض المقترح القائل إن عقوبة الإعدام هى غير ذات فائدة وغير أخلاقية. بل على العكس، هى عقوبة مفيدة وأخلاقية فهى تعمل رادعًا (كما يشير ربان جمليئيل)، وأخلاقية هذه العقوبة تتأسس على حقيقة أنها عقوبة أمرت بها التوراة. ولإعادة صياغة: «يقضى قاضى الكون كله بعدالة» فهل يكون الإنسان أكثر عدالة من ربه ؟ وعلى المنوال نفسه يخبرنا التلمود أن الرب يوبخ من يبالغ فى الرثاء: «هل تحب هذا الميت أكثر مني؟ (موعيد قاطان ٢٧ ب). والإجابة الصحيحة لمثل هذه الأوضاع لا يمكن صياغتها بحرية البشر. ويجب ألا يلتزم الإنسان فقط بالنمط الذى ابتكره الرب، وإنما عليه أيضًا أن يتقبل التقييم والحكم المتضمن فى هذا النمط نفسه.

هذه الإجابة هى إجابة طبيعية فى مجتمع دينى، يتوقع الإنسان أن يجدها تندفع كاتهام عام ضد أى انحراف عن قواعد هذا الشعب. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاتهام الذى يفترض الإنسان بغرور أنه سلطة منحه الرب إياها، ليقوم بالافتراء على مسئولية الإنسان الديناميكية فى تفسير الأوامر الإلهية وتنفيذها، هذا يبسّط من الموضوع ليصبح مجرد عدم طاعة أوامر التوراة.

يدرك الإنسان فى الأجاداه التالية، وجود تحذير للإنسان للتخلى عن الاعتماد على أحكامه الشخصية الخاطئة، خصوصًا فى المواضع التى يزعم فيها أنه مدفوع بوعيه الأخلاقى:

لا تبالغ فى الاستقامة، (سفر الجامعة ٧:١٦) - لا تكن صالحًا أكثر من خالقك - هذا الكلام يشير إلى شاءول... الذى تناظر مع الخالق وقال: «قال الرب: اذهب، وعذب عماليق Amalek، فإذا كان الرجال مذنبين، فإن النساء والأطفال أبرياء، والثيران والحمير أبرياء أيضًا». وأتاه صوت من السماء يجيبه: «لا تكن أكثر صلاحًا من خالقك».

قال ريش لاكيش: «سيكون عنيفًا حينما يتطلب الأمر الرحمة، وسيكون عنيفًا إلى أقصى حد حينما يتطلب الأمر أن يكون رحيمًا. وهل يمكننا إذن أن نعرف أن شاءول كان عنيفًا بدلًا من أن يكون رحيمًا؟» وكما هو مذكور: قام بتعذيب مدينة نوب nob، وهى مدينة الكهنة، عذبها بالسيف، وذبح جميع الرجال، والنساء، والأطفال، والرضع، والثيران، والحمير، والأغنام، ذبحهم جميعًا بحد سيفه (سفر صموئيل الأول، ٢٢: ١٩) ، فهل مدينة نوب أقل من بذرة مدينة عماليق؟(٢٨).

والمشكلة التى تتحدث عنها الأجاداه هى مشكلة عصبية - هل يمكن لبصيرة الإنسان، البصيرة التى زرعها الرب داخله ثم علمه إياها الرب، هل يمكن أن تصبح معتمدة على الذات ؟ هل يمكن للرجل أن يكون سيد منزله؟ فى الواقع فإن أى تراخ فى صرامة القانون هو أمر ممنوع، ومرة أخرى نحن نسمع أن النهاية الكونية لهذا المسار هى الإفلاس الأخلاقى. ومهما كان الحافز، فإن الانحراف عن العدالة هو أمر شرير، والحافز وراءه هو حافز مضلل. وقد خشى الحاخامات أن الحب الحقيقى بين البشر يمكن تقويضه باللجوء العشوائى إلى الرحمة التى كما يشير ربان جمليئيل يمكن أن تنكر على المجتمع البرىء الاهتمام بالقبض على المجرمين.

لكن، مذكور أن المشكلة بسيطة وتافهة، فالتعارض هو الأبيض والأسود - مثلما أن الموقف الذى اختاره كُتَّاب الأجاداه يقدم الخيارين المتعارضين للالتزام بأوامر الرب أو التمرد التام ضده. وتوضح الأجاداه مثالًا تجب فيه الإجابة بـ «لا» لأن الشخصية غير المشروطة مطلقًا هى أمر مستحيل الوجود. كما تشير الأجاداه إلى الأمر الذى لا جدال

فيه، وهو أن الإنسان لا يتجاوز أبدًا بوحشية، لأنه لم يتم تعليمه العنف. فالبرج - كما يقول باسكال Pascal - قائم على هاوية.

يقول رابى يوسى بن بون Rabbi Jose b. Bon: «هم لا يدققون أنه حول صفات الرب (سمات) الرحمة، وأيضًا الذين يترجمون:

«شعبى إسرائيل، كما أننى رحيم فى السماء كونوا أيضًا رحماء فى الأرض- سواء كانت بقرة أو نعجة لا تقتلوها وصغارها فى يوم واحد» (سفر اللاويين ٢٢: ٢٨)[٢٩].
وتحريم قتل كل من الأم وصغارها فى اليوم نفسه كان من الواضح أنه النص المفضل لدى من يرغب فى إزاحة القانون وتطبيق الرحمة. ويؤكد رابى يوسى بمزاج روحانى أنه كان هناك دائمًا من يعتنق هذا النص ويعد سفر اللاويين ٢٢: ٢٨ مسئولية ومنهاجًا. ويمكننا أن نعرف أن هذا النص كان يستخدم بهذه الطريقة، من خلال النص التالى:

قال بَر كَبّارا Bar Kappara: «سمى دويج Doeg بالـ إدومى Edomita، لأنه منع شاءول من سفكِ دماء (دَم dam) أجاج Agag. حيث قال دويج: «إنه مكتوب فى التوراة: لا تقتلها وصغيرها فى اليوم نفسه، ومع هذا تريد أن تقتل الكبير والصغير، الأطفال والأم فى يوم واحد»[٣٠].

يجادل دويج (وهو يمثل ذلك) أن وضوح رحمات الرب فى بعض القواعد يجب أن يصبح المعيار فى جميع الأحكام. ويرفض الحاخامات ذلك معتبرينه فهمًا سطحيًّا للرحمة.

٥

تظل هذه العبارات دائمًا قطبًا واحدًا من أقطاب التوتر التى فحصناها، حيث إن تطبيق الرحمة على من لا يستحقونها تمت ممارستها ومدحها لأنها كانت مدعومة بمفهوم تقاليد الرب imitation Dei[٣١]. وبالتالى نحن نقرأ ما قاله رابى يوشع بن ليفى:

كان يعيش بجوار رابى يوشع بن ليفى، أحد الصدوقيين (مهرطق min) واعتاد أن يزعجه بشدة بسبب (تفسيراته) للنصوص. وفى أحد الأيام، فكر... الحاخام قائلًا...:

«سوف ألعنه». وحينما حانت اللحظة (المواتية للعن)، كان رابى يوشع نائمًا. وقال (حينما استيقظ): «لقد نمت لأن نيتى كانت غير سليمة، حيث إنه مكتوب: تمتد رحماته لتشمل جميع أعماله، ومكتوب أيضًا أنه: ليس من الصحيح أيضًا أن يقوم الصالح بتعذيب الآخرين».

وقد لا يمثل هذا المهرطق المقتبس من التوراة، خطرًا من الدرجة الأولى. ومع ذلك، يظل الدافع وراء ترك رابى يوشع لهذه المسألة يستحق الاهتمام. وهو لم ينسحب بسبب تفاهة المسألة وليس لأن المهرطق لا يستحق لعنته، وإنما جاء نومه للدلالة على أن العدالة ينبغى أن تخضع للرحمة. هل بسط الله رحمته على جميع أماكن العالم حتى التى يجب أن يطبق فيها عدالته ؟، ويجب أيضًا على الإنسان الصالح أن يبقى فى أرضه.

تمتدح الأجاداه أيضًا هؤلاء الذين يمتنعون عن انتزاع حقوقهم من القاتل بالقوة: «الكهنة سامحوا (شاءول لدوره فى مذبحة نوب) لكن الجبوعونيين لم يسامحوه، ولهذا رفضهم الرب»[٣٢]. ثم وصلنا إلى الدائرة الكاملة، فبالنسبة إلى البعض توضح جريمة قتل كهنة (نوب) لامبالاة شاءول وزوال رغبته القديمة فى حماية الأبرياء من العماليق، بينما فى نظر البعض الآخر تثبت إمكانية تطبيق الرحمة والغفران على المذنب. إذن نحن نرى، أن كل من المناقشات القانونية والأجادية تشهد على وجود رغبتين، الأولى تتعلق بتطبيق العقاب مسألة عادلة ورحيمة، والرغبة الأخرى، تقول إن الرحمة هى منحة إلهية وخصلة يجب دائمًا أن يحددها ويتحكم فيها ضرورة تنفيذ العقاب.

وكلا الأسلوبين، يتجادل بشكل غريب فى تفسير المدراش لسفر التثنية ١٣ : ١٨ : ولا يلتصق بيدك شىء من المحرّم، لكى يرجع الرب من حموّ غضبه ويظهر لك رحمته، ويبسط عطفه عليك ويُكثِرك كما حلف لآبائك:

يظهر لك (تعنى حرفيًا يمنحك): يبسط رحمته على شعبك وليس للآخرين، كما نقرأ: لم يكن الجبعونيون Gibeoites من ضمن بنى إسرائيل.

أنعم بالرحمة عليك: فعقاب الشرير يعدّ من قبيل رحمة الرب على العالم[٣٣].

مقالة عن الملكية فى التشريع اليهودى

بوعز كوهين

الكلمة التى تدل بشكل عام على الملكية، فى اللغة العبرية، هى كلمة نِخَاسِيم נכסים. ويفرق التنّائيم بين الملكية الخاصة، والملكية والعينيّة، كما اعتدنا أن نفعل فى الأنظمة القانونية المعاصرة. وتم تحديد هذا النوع الأول بإطناب فى السطر التالى: أموال غير منقولة נכסים שיש להם אחריות، بينما تم توضيح النوع الآخر فى السطر التالى: أموال منقولة נכסים שאין להם אחריות [١]. ومرة أخرى هم يفرقون بين الممتلكات التى يمتلكها شخص ما: الملكية الخاصة נכסים מיוחדים (T. B. K. 1.1) والممتلكات التى لا صاحب لها: נכסי הפקר[٢]. ومن المهم أن نتذكر أن المصطلح: הפקר، يشمل كل من الأشياء المشاع res nullius، مثل الحيوانات البرية فى حالة الحرية التى لا يملكها أى شخص، والتركات res derelictae التى تم تركها بغرض التنازل عن ملكيتها.

يمكن التفرقة بين الحيازة والملكية باستخدام مصطلحات مختلفة. وبالتالى فإن الهالاخا القديمة التى تقول: רשות ההדיוט בחזקה [٣]،أى أن الشخص الفرد

يحصل على ملكية الممتلكات التى يشتريها من خلال الحيازة/ الاستلام. والكلمة التى تدل على الملكية، هى: רשות، قريبة من الكلمة التوراتية إذن/ تصريح רשיון. والمعنى الأول للكلمة الآرامية רשי، بمعنى يمتلك سلطة[٤]. وفى العربية رسا רסא تعنى أن يكون ثابتًا/ راسخًا. وفى الآرامية אחסין، التى تستخدم لتدل على الحيازة، وهى مشتقة من كلمة חסן وتعنى قوي/ حصين. وفى اللاتينية «dominus» تعنى الملكية، بينما فى الروسية «wladets» بمعنى يملك، وهى مشتقة من كلمة «vlast» التى تعنى قوة. وبجانب فقرات فى المصادر التنائية التى تم فيها استخدام كلمة רשות[٥]، للدلالة على الملكية[٦]، فإن هناك فقرات أخرى تعنى فيها كلمة רשות الحيازة. وبالتالى، نقرأ فى مقالة العشر الثانى Maaser sheni ١ : ٥ نقرأ التالى: אין מחללין על המעות שאינן ברשותו. ولا يمكن لأى أحد أن يستبدل بإنتاج العشر الثانى بالمال الذى ليس فى حيازة أحد. وربما يكون هذا المعنى قد ألمح إلى نفسه فى الكلمة؛ لأن المعيار الحقيقى للتفرقة بين الملكية والحيازة لم يكن قد تأسس بوضوح. وقد أشار يوسف دوكينوس Joseph Duquesne[٧] إلى وجود خلط مشابه فى المصطلحات بين المحامين الرومان. وأشار البروفيسور جنزبرج إلى أنه يمكننا أن نضع أمامنا كلمتين: רְשות ورָשות. وفى اللغة الآشورية كلمة rasu تعنى يحوز، يأخذ، يستولى، ويمكن أن تكون الكلمة العبرية רשות التى تعنى حيازة، مشتقة من الأصل نفسه مثل الكلمات المشابهة فى اللغة الآشورية.

ومع هذا فإن المصطلح التقنى للحيازة فى الفقه القانونى التنائى هو: חזקה. وبالتالى، فى المشنا القديمة المذكورة سابقًا: רשות ההדיוט בחזקה[٨]، بلغنا أن المنقولات، يحصل عليها المشترى عندما يأخذها فى حيازته. وفى الأسلوب التنائى فى وقت لاحق، تم استخدام التعبيرات: משיכה (النقل/ التسليم)، وكلمة מסירה הגבהה على نطاق واسع. وقرأنا فى الملخص [٩] أيضًا أن: الملكية تبدأ بالحيازة الحقيقية dominiumque rerum exnaturale possession coepisse. ليس فقط الأشياء المنقولة وإنما أيضًا العقارات والعبيد كان يتم الحصول عليهم بالحيازة חזקה [١٠].

وفى ما يتعلق بالعثور على الأشياء المفقودة، ينص القانون على أنه إذا ما رأى الشخص شيئًا ملقى فى وسط الطريق، وسقط فوقه، بينما أتى رجل آخر وأمسكه، يكون من حق الرجل الآخر حيازته: זה שהחזיק בה זכה בה[١١]. وأى شخص يستولى على عقار شخص مرتد عن دينه بعد موته، وكانت هذه الممتلكات تعد من الملكية المشاع res nullius، فإن من حقه امتلاك هذه العقارات[١٢]. وإذا كان وصىٌّ قد ألزم نفسه بالإشراف على ممتلكات الأيتام يجب عليه أن يستوفى جميع إجراءات وكالة الأقارب، بمجرد أن يستحوذ على ممتلكات هؤلاء الأيتام.

אפיטרופסין..... משהחזיקו לנכסי יתומים אין יכולין לחזור בהן[١٣]

الأوصياء... الذين حازوا أموال اليتامى لا يمكنهم الرجوع عن ذلك.

وأخيرًا، يتم استعمال الكلمة חזקה للدلالة على ملكية سلبية usucapion، بمعنى الاستحواذ غير المنقطع لمدة ثلاث سنوات على الأرض التى من حق شخص أن يطالب بها مطالبة صحيحة[١٤]، ونحن نود أن نلفت الانتباه إلى بعض الخصوصيات المتعلقة باستعمال المصطلحات القضائية זכב وקנה. كقاعدة عامة، يمكننا القول إن كلمة: קנה[١٥] تستخدم للدلالة على الشراء، ويتم استخدامها أيضًا فى ما يتعلق بالزواج الذى كان فى الماضى مسألة بيع وشراء[١٦]. ثم نحن نقرأ فى المشنا ١:١ يتم امتلاك المرأة بثلاث طرق (האשה נקנית)[١٧] وبالمثل نجد فى نيداريم، ١٠: ٦: מה אם אשה שקנה הוא לעצמו.[١٨] ماذا لو اشترى امرأة لنفسه.

حينما يتم الحصول على الملكية بأى طريقة، يتم استخدام كلمة זכה، أى عن طريق المقايضة حينما يتم تبادل السلع الأساسية دون استخدام المال. ونحن نقرأ فى (مشنا، قدوشين ١: ٦): إذا استبدل شخص شيئًا بشىء آخر، فبمجرد أن يستحوذ أحد الأطراف على هذا الشىء (זכה) يلتزم الطرف الآخر بإعطائه الشىء الآخر فى المقابل[١٩]. وأيضًا يتم استخدام هذه الكلمة للإشارة إلى العثور على شىء مفقود[٢٠]، وتقسيم التركة[٢١]، والحصول على التركات[٢٢] res derelicta أو استلام هدية[٢٣].

وفى حالات الشراء المشكوك فى صحتها[٢٤]. وهناك بالطبع بعض التوقعات، وتقول العبارات التنائية السطر التالى:

האומרים נתתי שדה פלוני לפלוני..... ר> מאיר אומר קנה [٢٥]

القائلون أعطيت حقل فلان لفلان.... يقول رابى مئير ملّك، ويستخدم مايمونيدس فى فصل זכייה ומתנה كلمة זכה فقط عند الحصول على الممتلكات المهجورة. وهناك الكثير بالنسبة إلى المصطلحات.

وعلى الرغم من أن التنائيم ليسوا معتادين على صياغة المبادئ القانونية، فإن هذا المبدأ الأخير تم افتراضه مسبقًا فى كتاباتهم القانونية. وهم لم يحددوا العناصر التأسيسية للحيازة. ولكننا نستنتج طبيعة عقيدتهم، من خلال قوانينهم المتعلقة بالممتلكات المهجوره أو المفقودة أو المستولى عليها من جانب قوى عليا. والحيازة تنطوى على سيطرة جسدية على شىء ما، بينما تستمر الملكية حتى مع فقدان حيازة هذه الممتلكات، حيث إنه من الحق قانونًا الاستحواز على شىء لم يتم التنازل عنه ما دام المالك يرغب فى الاحتفاظ به أو كما يقول الفقهاء الرومان، إنه كانت لديه النية فى ذلك [٢٦]. وبالمثل عندما يترك شخص ما ممتلكاته عمدًا بنية التنازل عن الملكية تصبح هذه الممتلكات مشاعًا. وفقدان ملكية شىء ما، يتم حينما يتم الحرمان من الحيازة أو أن تتوقف الرغبة فى الاحتفاظ بهذا الشىء. وبالمثل يخبرنا الملخص [٢٧]: «وكما أنه لا يمكن الحصول على الحيازة إلابالفعل العقلى والجسدى، فإنه لا يمكننا أيضًا فقدان هذا الشىء إلا حينما تتم هذه الأفعال بشكل عكسى».

وبالتعارض مع التركة التى أصبحت ملكًا للشخص الأول الذى أمسكها، هناك أمثلة امتنع فيها الشخص عن التنازل عن ممتلكاته وليس من حق أحد المطالبة بها. ووفقًا للتوارة لا يمكن رؤية أى خميرة أو العثور عليها فى بيوت الإسرائيليين أثناء الاحتفال بعيد الفصح. ووفقًا لذلك يأمر الحاخامات استنادًا إلى سفر التثنية ١٦: ٤، أنه لابد على أى شخص فى عشية العيد التنازل عن ملكية الخميرة التى فى حيازته[٢٨]. (בטל מלבך) «ألغها من بقلبك».

ليس مسموحًا، وفقًا للقانون اليهودى، السير فى يوم السبت من المنزل إلى الفناء دون تجهيز الـ العيروبين Erub... وإذا كان هناك إخوة عدة يعيشون فى منازل متعددة تفتح على الفناء، فإنه لا بد على كل أخ أن يعدّ (عيروبين). وإذا نسى أحدهم عمل ذلك، قد يصبح متنازلًا من ناحية التخيل القانونى legal fiction، عن حقه فى المنزل (מבטל רשותו) وبالتالى سوف يتمتع بالامتيازات نفسها التى يحظى بها الآخرون[٢٩].

والآراء الثنائية المتعلقة بالحيازة تنعكس فى مناقشتهم عن الأشياء المتعلقة بالقانون، التى لن يُفيد منها الشخص أى فائدة/ تربح (אסורי הנאה). وإذا قام رجل بخطبة امرأة بأى شىء من هذه الأشياء لن يكون لفعله هذا أى تأثير[٣٠]. وإذا سرق شخص شيئًا من هذه الأشياء لن يكون ملزمًا بإعادتها[٣١]. وإذا لاحظ اليهودى أى شىء يتعلق بعبادة الأصنام على الأرض ورغب فى الحصول عليه، عليه حينئذ أن يطلب من أحد الوثنيين أن يشوه هذا الشىء قليلًا، ومن ثم يمكنه أن يستحوذ عليه[٣٢]. وقد رأى الحاخامات أن حق الملكية يتضمن أيضًا سلطة التصرف فى الممتلكات، وحينما يتم إلغاء هذا الحق بالكامل ستصبح حينئذ الملكية الحقيقية لاغية. كما أنهم اعتبروا أنه إذا ما خطب أحد الناس من غير الكهنة امرأة بواسطة الهِبَة Terumah، عدّوا هذا التصرف صحيحًا. وعلى الرغم من أن لديه سلطة التصرف فيها (الهبة) فإنه لم يكن من حقه أن يأكل من هذه الهبة[٣٣].

وفى حالة ما إذا تعرضت الممتلكات للسرقة أو الضياع، يكون القانون أكثر تعقيدًا، حيث إن فى هذا المثال بالتحديد يكون صاحب الممتلكات تركها عن غير عمد. ويمكننا تلخيص القانون الخاص بالممتلكات الضائعة على النحو التالى: أولًا: فى حالة أن الممتلكات الضائعة ليست ذات علامات واضحة يمكن التعرف عليها من خلالها وكان المالك غير معلوم، فى هذه الحالة من يعثر على هذه الممتلكات تكون من حقه، لأنه من المفترض أن صاحبها قد تركها: מפני שהבעלים מתישבין מהן[٣٤]، أو كما

هو وارد فى مصدر آخر، يتم إرجاع الممتلكات الضائعة فى حالة واحدة فقط وهى أن يكون هناك من يطالب بها יש לו תובעין[٣٥]. وإذا ما فقد أحدهم ممتلكاته بسبب القضاء والقدر ولم يحاول استعادتها، فسيكون من المفترض حينئذ أنه قد تنازل عنها. كما نقرأ[٣٦] أنه إذا طفحت مياه النهر على الضفاف وجرفت معها أشجار شخص ما وأحجاره، وقضبانه إلى الحقل المجاور له، تنتقل ملكية هذه الأشياء إلى صاحب الحقل المجاور إذا ما أهملها صاحبها، وعلى الجانب الآخر، إذا ما حاول صاحب الأشياء أن ينقذ ممتلكاته، أو لم يكن موجودًا فى وقت الحادث، يحتفظ حينئذ الصاحب الأصلى بحق ملكية هذه الأشياء.

ثانيًا، بالنظر إلى قانون الاستغاثة الذى لعب دورًا مهمًا فى الأنظمة المعاصرة فى القانون البحرى. نجد أنه تمت الإشارة فى هذا القانون إلى الأشياء المفقودة بسبب القضاء والقدر أو القوة القاهرة، ثم تدخل شخص غريب لكى ينقذ هذه الأشياء. وقد تعامل الحاخامات مع خمس من هذه الأمثلة، وهى أن يقوم شخص باستعادة شىء من النهر أو من قوات غازية أو من لصوص أو من حيوان مفترس أو من حريق. وفى الحالات الثلاث الأولى من المعروف أن صاحب الأشياء قد تركها، وبالتالى تنتقل حقوق الملكية إلى من ينقذها[٣٧]. وهناك رأى مشابه فى الملخص حيث نقرأ: «إن الأشياء المستعادة من البحر لا تصبح من حق من أنقذها إلى أن يهملها صاحبها»[٣٨].

ومن خصوصيات الفقه القانونى التنائى التى أثارت عقول الأمورائيم بشدة هى تطبيق قانون الحيازة على الاختلاس والسرقة. فقد لاحظوا كل من القواعد المتناقضة فى موضوع المشنا والبارايتوت Baraitot، وتصوروا الشذوذ الذى ينطوى عليه إعطاء حق الملكية فى البضائع المسروقة إلى اللص، أو كما هو مذكور: דבאיסורא אתאי לידיה[٣٩]. والصعوبات المتأصلة فى القانون يمكننا حلها فقط إذا ما أدركنا أنه تم تعديل التشريع الخاص بهذه النقطة فى عصر المشنا بسبب الظروف السياسية والاجتماعية فى

ذاك الوقت. ولا شك أن الهالاخا القديمة لا يمكنها أن تمنح ملكية الأشياء المسروقة للص. كما يقول جينكز Jenks: «ليس هناك نظام قانونى يعترف بحق الملكية فى الأشياء المسروقة، لأن السرقة هى انتهاك للقانون، حيث إن القانون الذى يعترف بشىء تم امتلاكه تحديًا لأوامر القانون يعد مسفهًا لنفسه بوضوح[٤٠]. وهذا الأسلوب ينعكس بالتأكيد فى الهالاخا القديمة التى لا تسمح بتقديم القربان المسروق: קרבנו ולא הגזול[٤١]. وبالمثل وفى ما يتعلق بالاحتفال بعيد الظلل Tabernacles، حيث تحرِّم المشنا استخدام الشعنينة (طرف السعفة قبل تفتحها) المسروقة وأيضًا الأصناف الثلاثة الأخرى من النباتات[٤٢]، بينما، ووفقًا لـ رابى إليعازر فإنه من المحرم أيضًا الجلوس فى ظُلَّة Sukkah مسروقة[٤٣]. وأيضًا إذا ما استولى شخص ما على أرض، لن يأخذ الثمار الأولى، لأن التوراة تقول: ראשית בכורי אדמתך[٤٤]. وعلى الرغم من أن هذه الأمثلة تتعلق بمجال الشعائر، فإنه ليس هناك شك فى أن هذه القواعد تنطبق أيضًا على الحالات المدنية.

تعرض مفهوم عدم جواز التعدى على الممتلكات لصدمة عنيفة حينما استولى الرومان على فلسطين فى علم ٧٠ م. فقد أفاد كثير من الأشخاص من حالة الفوضى والارتباك التى كانت سائدة فى هذه الفترة، وقاموا بالاستيلاء على أراضى الآخرين بالتواطؤ مع الحكومة الرومانية. وقد تم إطلاق مصطلح سَلْب אנס. على هذا النوع من السرقة. وقد اضطر الحاخامات من أجل حَفظ القانون والنظام ولمصلحة الشعب، الاعتراف بهذه الملكية الباطلة ملكية حقيقية.

نقرأ، نتيجة لذلك، فى مشنا، كيلآيم Kilaim ٧: ٦: מאימתי הוא נקרא (של) אנס משישקע[٤٥]. أن السارق يحصل على حق الملكية فى الحقل، حينما لا يعد اسم المالك الأصلى مقترنًا بهذه الأرض. وإذا سرق رجل حقلًا وقام بزراعته تخضع الثمار لقانون عورلاه Orlah[٤٦] وإذا ما استبعدنا الهبة Terumah، أوالعُشر Maaser، أو

المسروقات المخصصة للهيكل، يكون هذا العمل صالحًا وساريًا(٤٧). وإذا سرق جلودًا وأراد استخدامها تكون معرضة للنجاسة اللاوية(٤٨).

والرأى المفترض فى هذه الحالات هو أن السارق يكون له حق الملكية فى البضائع المسروقة بعد أن يكون معلومًا للجميع أن هذه البضائع قد تم تركها وإهمالها. أو فى بعض الحالات يكون من المفترض فقط أنها متنازل عنها. ومع هذا نحن نجد أن الحيازة غير القانونية قد تتحول إلى الملكية فى أنظمة قانونية أخرى. يقول بولوك Pollock «لماذا ينسب القانون الحيازة إلى الخاطئين؟، وقد يكون من الصعب أن نفسر هذا بشكل كامل. ومن ناحية، يجب أن نعترف بأن السيطرة الجسدية على الأشياء القيمة تتم غالبًا بشكل خاطئ، ومن ناحية أخرى، يجب أن نربط حالات قانونية محددة، يتحول فيها حق الحيازة إلى ملكية لا تنازع فيها، بهذه الحقائق»(٤٩).

أفكار دينية

سبق أن قيل إن اليهودية هى دين بلا عقائد، والصحيح هو أن الإيمان بالعقائد لم يكن هو الاختبار مثلما هى الحال فى الأديان الأخرى. وأن «الأعمال الصالحة» سواء كانت أخلاقية أو شعائرية ليست فقط الطريق الوحيد لنيل الرضا الإلهى، ولكنها أيضًا الضمانة للحصول على ذلك الرضا. «تناول خبزك بسعادة، واحتس نبيذك بقلب مرح لأن الله قد تقبل أعمالك بالفعل»، والأمر المؤكد هو أن هذه النقطة هى نقطة ابتعاد الدين اليهودى عن المسيحية التى ترى الأعمال الصالحة دليلًا على النعمة ولكنها لا تعتبرها طريق الوصول إليها.

وعلى الرغم من التشديد على أهمية الأعمال، فإن اليهودية كانت مصدرًا مثمرًا للأفكار الدينية والأخلاقية. فقد نستغرب بعض الأفكار فى اليهودية التلمودية مثل فكرة أن البطاركة قاموا بعمل صندوق لحسن النوايا الإلهية يستطيع أسلافهم أن يسحبوا منه عند الاحتياج، أو فكرة أن الرجال الصالحين قد يعاقبوا فى هذا العالم للتكفير عن ذنوب صغيرة مما يتيح لهم الحصول على المكافأة المثالية فى الوجود المستقبلى. وعلى الرغم من ذلك فإن الكثير من هذه الأفكار كان لها أثر مستمر على العالم الغربى، ويمكننا إن تتبعنا مصدر أفكارهم أن نجد مصدرها هنا.

يجب علينا أولًا أن نذكر فكرة «العلاقة الخاصة بين الله وإسرائيل»، فإله التلمود هو إله غير قبلى؛ فهو خالق الإنسان وكل الأشياء. ولكنه اختار إسرائيل على الرغم من ذلك، ووضع على كاهل إسرائيل مسئوليات خاصة ومنحه امتيازات رمزية تعبر عن الحب المتبادل والأبدى بينهما. والمؤكد أن هذه الفكرة كان لها دور فى بقاء اليهود على الرغم من الظروف المعاكسة؛ فالإسرائيلى لم يفقد الحب على الرغم من كونه معاقبًا. ولا يستطيع أحد أن ينتزع القوة الداخلية النابعة من تلك الفكرة.

نأتى بعد ذلك إلى فكرة الوحى. فقد وضحت إرادة الله بشكل تام فى التجلى الذى شهدته جموع غفيرة من الموثوق فيهم. وكل ما ترتب ونتج عن المواعظ الربانية والأعمال القانونية يستمد سلطته ومذاقه الخاص من هذا الظهور الإلهى إلى التاريخ. والتاريخ نفسه لا يتكرر، ولكنه آخذ فى التقدم، وإن كان ذلك يحدث بخطوات غير متساوية؛ فقد بدأ عند نقطة معينة وهو يتقدم إلى غيرها، العصر المسيحانى، وهذا أمر حتمى، ولكن حدوثه سريعًا أو إعاقته هى أمور ممكنه تبعًا لتصرفات الإنسان. فقد منحت هذه العقائد للحياة هدفًا يمكن رؤيته بعيون التلمود ويشعر ذلك العقليات الحديثة بالغيرة. والأمر الوثيق الصلة بكل تلك الأمور هو عقيدة حرية الإرادة. والغالب هو أنه لا يوجد دين يمسك بتلك الفكرة مثل اليهودية التى لم تمنعها صعوبات تلاقى هذا الإيمان مع الإيمان بالإله ذى السلطة المطلقة العليم بكل شىء. وقد كان لدى الأحبار شكوكهم، وهم الذين كانوا يعيشون فى موطن علم التنجيم فى بابل، بأن للنجوم أثرًا على الوثنية، ولكن إبراهيم من خلال تحوله إلى التوحيد أوقف هذه التأثيرات على نفسه وعلى ذريته. فالإنسان يمتلك إرادة اختيار ما سيكون من الناحية الأخلاقية والروحية وحتى علميًّا. وقد يكون لدى علماء النفس والاجتماع الجدد أسبابهم للاختلاف مع هذا الأمر؛ ولكنهم على أي حال سيتفقون مع فكرة أهمية تأثير هذه العقيدة على الإنسان حتى لو كان ذلك فقط للتأثير الناتج عن كونها جزءًا من البيئة المحيطة التى تحدد سلوكه. فقد عاش التلمودى Talmudist فى ضياء حرية اختيار اتباع أوامر إله محب وحى وحقق الاستقلالية والأمان فى الوقت نفسه.

يمكنك أن تجد كثيرًا من النصوص التى توضح الأفكار السالف ذكرها فى « C. G. Montefiore» وفى «H. Loewe's Rabbinic Anthology» الذى أعيدت طباعته فى نيويورك عام ١٩٦٠؛ وجزء من هدف هذه القراءة هو تمكين الطالب من قراءة هذه المواد دون الشعور بالحيرة أو الرغبة فى تركها نظرًا لصعوبتها. وستجد أيضًا فى الكتب السالف ذكرها توضيحًا للمثل الأخلاقية المذكورة فى التلمود والمدارش مثل الطيبة، والعدل، والأمانة، والإحسان، وحسن الضيافة بإسلوب مبوب، وسنقوم بتوضيح هذه القيم بشكل أكثر تفصيلًا فى ما يلى من هذا القسم.

الأفكار الدينية فى اليهودية التلمودية

يوليوس جوتمان

تعتبر اليهودية الهيلينية ظاهرة انتقالية فى مسيرة تطور اليهودية. أما صيغة الدين اليهودى التى كانت مسيطرة منذ القرون الأخيرة للعصر القديم- هى الأساس الذى بُنى عليه تطور اليهودية فى العصور الوسطى والعصور الحديثة- فكانت اليهودية التلمودية، التى نشأت فى فلسطين وبابل.

فقد ازدهرت فى فلسطين حتى نهاية القرن الأول من العصر المسيحى الحالى اتجاهات دينية متنوعة. وكثير من الكتب (ولو أنها مشكوك فى صحتها) تظهر مدى تأثر يهود فلسطين بالمعتقدات الدينية التوافقية التى ظهرت فى نهاية العصر القديم. وعلى أى حال فإنه بعد تدمير الهيكل للمرة الثانية على أيدى تيتوس عام ٧٠م اختفت كل التيارات الدينية التى كانت تتنافس مع اليهودية التلمودية الفريسية، التى استطاعت أن تصنع لنفسها قوامًا دينيًا موحدًا. وتكمن أهمية التلمود بالنسبة إلى الأجيال القادمة فى قوانينه الدينية. وهى ليست على أى حال محور حديثنا هنا. فقد منحت الأحكام التلمودية المتعلقة بالطقوس والاحتفالات والقوانين للحياة الدينية اليهوديه قوامها الثابت والمميز، الذى دام حتى نهاية القرن الثامن عشر. وعلى العكس من ذلك فإن التلمود لم

يمنح تعريفات مشابهة للأفكار الدينية الأساسية، ولم يحاول قط أن يضع حقائق دينية فى إطار قوالب عقائدية ثابتة. والخط الفاصل بين هذه العقائد الملزمة والآراء الفردية هو خط مائع جدًّا. والتنوع الذى نلحظه بين الأجيال هو فى الحقيقة أكبر كثيرًا مما نجده فى واقع القوانين الدينية. وأكثر الأفكار الدينية تنوعًا ظهرت مع بدأ تطور التلمود فى المدة المحصورة بين القرنين الأخيرين قبل الميلاد؛ وظهرت نسختها كاملة التنقيح فى نهاية القرن الخامس. وظهرت كثير من المذاهب الأجنبية التى تغلغلت فى اليهودية خلال الحقبة السنكريتستية Syncretistic فى الأدب التلمودى. وقدمت كثير من هذه المذاهب أوصافًا رائعة للآخرة التى سبق وأن رأيناها فى الأدب المشكوك فيه، ويجب اعتبارها ببساطة مجرد تلاعب بالآمال الخيالية أو نتاجًا للإيمان الشائع، ولا يصح اعتبار تلك المذاهب مذاهب بالمعنى الدقيق، لأنه على أى حال من الممكن أن نجد نمطًا ثابتًا ومشتركًا فى الأفكار كان له أكبر الأثر فى التطورات اللاحقة.

يعتمد الإيمان فى اليهودية التلمودية بشكل كامل على أسس الكتاب المقدس. التى تتوسطها الأفكار البسيطة والمهيبة للإنجيل المتعلقة بالإله المتعالى، والتوراة كتجسيد للمطالبات الأخلاقية، والطبيعة الأخلاقية للعلاقة بين الله والإنسان، والحكمة والعدل فى العناية الإلهية، واختيار إسرائيل، والوعد بمملكة الله القادمة. فليس فى قدرة أى انطباعات نظرية أن تقلل من قيمة حقيقة الله الحى. وحتى التكهنات المتعلقة بالتثليث وأشكال الوكالة التوسطية الأخرى، لم يكن لديها القدرة على التأثير فى تواجده الدائم فى العالم، ولا القدرة على جعل الاقتراب منه أمرًا مستحيلًا، ولم يقلل الزمن الحاضر من أفعال الله عما كانت عليه فى الماضى. صحيح أن النبوة والمعجزات فى أيام الكتاب المقدس هى أمور تنتمى إلى الماضى، وأن الخلاص الذى ذكره الأنبياء ينتمى إلى المستقبل «نهاية الأيام» end of days. وهذا التمييز بين الحاضر من ناحية والآيات الإلهية القوية فى الماضى والمستقبل من الناحية الأخرى هو نتيجة ضرورية لمبدأ التجلى اليهودى، ولتوقع الخلاص فى المستقبل (تاريخيًّا). وكان لأسباب مشابهة تخص الإسلام والمسيحية فضل القيادة إلى تمييز مشابه بين الحاضر وزمن الخلاص- وهو الماضى. ولكن الأمر

المؤكد هو أنه حتى لو تم إفراغ الحاضر من الآيات التى حدثت فى الماضى فإن الإنسان سيستمر فى الشعور بوجود الله فى حياته. وكل فرد من اليهود تعرف على ذاته بالاستعانة بالعناية الإلهية نفسها التى كانت تدير حياة أسلافه: قد تحدث المعجزات على أيدى بعض الأشخاص الورعين حتى وإن كانت لا تقارن بمعجزات الأنبياء[١]، ولم يتوقف الخيال الدينى عن محاولاته للتعبير عن الوعى بوجود الله حتى قبل حدوث التجسد الأجرأ. ولغرض التنويه عن أهمية دراسة التوراة قام حاخامات التلمود بوصف الله بأنه من دارسى التوراة. أما الإيمان بأن معاناة إسرائيل لم تتمكن من تدمير الرابطة الحميمة التى تربطه بالله، فقد تم التعبير عنه بالقول بأن الله لم يشعر فقط بالحزن نتيجة للأحزان التى جلبها على إسرائيل؛ ولكنه فى الواقع قد شارك اليهود منفاهم[٢].

لاحظ التلموديون بوضوح طبيعة التجسدات اعتمادًا على خيالاتهم الدينية وعلى خيالات التوراة. وأشاروا إلى أن طرق تجلى الله كانت تختلف تبعًا للموقف التاريخى، ولاحظوا أن أحاديث الأنبياء كانت تتأثر بالطباع الشخصية لكل نبى؛ بل إنهم ذكروا أن كل يهودى من اليهود المتواجدين فى سيناء قد رأى الله بشكل يختلف عن الطريقة التى رآه به الآخرون[٣]. والواضح أن هذه الأفكار لم يكن تطورها منظمًا؛ فلم تكن هناك محاولات للتفريق بين أشكال التعبير عن صور التجسد، والمحتوى الفعلى لفكرة الذات الإلهية، لكن الغرض من الفكرتين واضح. وظلت فكرة الطبيعة الشخصية والأخلاقية لله بعيدة عن أى انتقاد، وظلت توفر النواة المشتركة لكل الصور المختلفة التى تأكدت:

نتج عن أفكار الأنبياء الدينية فى أزمنة التلمود ظهور تقوى هادئة وواعية تحكمها التقاليد والتاريخ. لكن ذلك لم يمنع بقاء الشخصية الفاعلة للدين اليهودى. فبقيت الأوامر الدينية محورًا للحياة الدينية، وهى الأوامر التى يوجهها الله للإرادة البشرية بحيث توضح الطريق إلى العلاقة المثلى بين الله والإنسان. وتتعدد الطرق المؤدية إلى المصير البشرى. فالتقوى ليست فقط إدراكًا أن طاعة الأوامر الإلهية هى النموذج المعتمد إلهيًا. والوصايا المذكورة فى الكتاب المقدس واجبة التقديس تمامًا مثلما يجب تقديس الله. ومن الممكن تفسير النصيحة التى تطلب اتّباع الطرق الإلهية بأنها مطالبة

بالقيام بتقليد صفات الحب والرحمة الإلهية[٤]. فمحبة الله والإيمان الواثق به هى أسس الفهم الصحيح لوصايا الكتاب المقدس. وهكذا تتسامى روح العقيدة الربانية فوق كونها مجرد استسلام أو طاعة. فأصل أنشطته الدينية هو التأكد العميق من الاتحاد مع الله. وعلى الرغم من ذلك فإن منبع التقوى فيه هى المبادئ والواجبات. وينبع من ذلك التشديد على التحرر الأخلاقى؛ أفعال الإنسان تخصه، حتى فى ما يتعلق بالقدرة الإلهية. التوراة هى تجسيد للإرادة الإلهية، ومراعاة وصاياها هى المهمة التى كلف الله إسرائيل بأدائها. وقد تأكدت عمومية الوصايا الإلهية عن طريق فكرة وجود وحى سبق حدوث الوحي الإسرائيلى، وكان موجهًا لكل الأمم و يحمل أسس القيم[٥].

وعلى أى حال فإن الوحى الإلهى المتقن يتمثل فى التوراة التى تم إعطاؤها لإسرائيل قانونًا إلهيًا يجب اتباع كل أجزائه بشكلٍ متساو سواء الشعائر أو الأخلاقيات، وهذه الأجزاء تشكل بطريقة متساوية واجبات دينية على إسرائيل. وفكرة التساوى بين هذه الواجبات التى تمثلها كل أجزاء التوراة تأتى نتيجة منطقية لفكرة الكتاب المقدس عن التشريع الإلهى؛ وفى الوقت نفسه فإن الأحبار من وجهة النظر المادية فرقوا بين القوانين ذات الطابع المركزى وبين القوانين الهامشية، وبين الغاية والوسيلة. ويقوم التلمود كثيرًا بتفسير الأمور الشعائرية والمتعلقة بالعبادات فى تشريعات الكتاب المقدس وصولًا إلى الغاية الأخلاقية المرجوة من القانون الإلهى؛ بإخضاع الأولى لصالح الأخيرة على الرغم من اشتراكهم فى المصدر الإلهى[٦]. ومن وجهة نظر علم النفس فإن المتوقع أن تتقدم واحدة منهما وأحيانًا تتقدم الأخرى؛ ففى بعض الأوقات يتم النفاذ إلى الوصايا عن طريق التوجه الأخلاقى؛ وفى أوقات أخرى يكون التفريق بين الأخلاقيات والشعائر صعبًا.

كانت الدعامة الأساسية للمجتمع اليهودى هى الوعود المسيحانية التى بشر بها الأنبياء. ولسنا هنا بحاجة إلى أن نشغل أنفسنا بالتحول الذى لحق بالتوقعات البسيطة للأنبياء، والأفكار المعقدة المتعلقة بالإيمان بالآخرة التى تطورت كثيرًا فى القرون الأخيرة من العصر السابق للمسيحية، أو بالفارق بين أنواع التبشير المثالية المحلية أو

العالمية، أو بالأفكار التى تغيرت عن اقتراب أو ابتعاد ظهور المسيح. فكل هذه الأمور على الرغم من آثارها المتوقعة على الأزمنة المقبلة ليست أمورًا مرتبطة بموضوعنا الحالى. ويبقى التشخيص التاريخى لأمل الأنبياء فى المستقبل محفوظًا خلال كل تلك التنويعات على الموضوع المسيحانى، ونجد توقعًا من نوع مختلف تمامًا فى الفكرة القائلة ببعث الموتى وخلود الروح. وبطريقة ما فإن بعث الموتى ما زال مرتبطًا بتوقع تحقق التوقعات التاريخية التى ستحدث فى نهاية الزمن، وسيسهم البعث فى المعجزات التى ستحدث حينذاك. وهكذا فإن أمل الإنسان فى الخلود مصحوبٌ بفكرة أن الأجيال السابقة أيضًا ستكون من المشاركين فى مملكة الله. وهكذا فإن رغبة الإنسان فى الحياة الأبدية سيتم تحقيقها من خلال الإيمان التاريخى بالآخرة.

تم الفصل بشكل كامل بين هذين العنصرين بواسطة الإيمان بخلود الروح. وكثيرًا ما يتكرر أن تسقط الظلال على فكرة الخلود من فكرة البعث. ويشير التلمود والأدبيات المشكوك فى صحتها إلى أن هناك حالة وسيطة للروح بين الموت والبعث؛ وصحيح أن الجزاء سيحدث فقط بعد عملية بعث الجسد(٧)؛ ولكننا أيضًا نجد الفكرة القائلة بأن الحساب سيتم فور حدوث الموت، وفى حياة أخرى يتم فيها تكريم الروح خارج الزمن(٨). وبحسب الرؤية الأخيرة فإن أمل الإنسان فى المستقبل ليس له علاقة بالتاريخ. والعالم الآتى «The world to come» وهو مكان الثواب والعقاب فى ما بعد، يختلف عن «مملكة الله» المستقبلية حتى فى أكثر التصورات التى تخصها إيمانًا بالآخرة. و«العالم الآتى» ليس تاليًا لـ «عالمنا الحالى» فى الزمن، ولكنه موجود منذ الأزل كحقيقة خارج الزمن وفوقه، وإليه تصعد الروح. تواجه وجهة النظر تلك شكلين من المعارضة؛ فمن جهة تواجه العلاقة بين التاريخ ومستقبل مملكة الله، ومن الجهة الأخرى العلاقة بين الحياة على الأرض والحياة خارج الزمن. وليس من الضرورى أن يتعارض الاتجاهان. فلم يحدث أن فقد الإيمان اليهودى الأصلى بالآخرة مع آماله التاريخية المتعاقبة قوته أو كثافته بسبب إيمانه بالخلود الفردى، وهو الأمر الذى رأينا أنه يمكن أن يجتمع مع فكرة بعث الموتى. ومع ذلك فإن التفسير الدينى للعالم قد أخذ اتجاهًا جديدًا وحاسمًا، مما وفر نقطة البداية للتطورات المتنوعة فى الأفكار اليهودية فى العصور الأخيرة.

قاد الإيمان بعالم آخر يعلو على الزمن ويتفوق عليه إلى تقييم جديد للعالم الحاضر، فلم يكن كافيًا أن يجد هذا العالم اكتماله وتحقق أهدافه فى العالم الآتى، وأن ما يعد خطأ فى هذا العالم الأرضى يتحول إلى عمل جيد هناك، وأن نهاية الإنسان انتقلت إلى العالم الآتى. وأصبحت حياتنا فى هذا العالم مجرد إعداد سواء من ناحية موضوع بعث الموتى أو موضوع خلود الروح. وبحسب مقولة من التلمود فإن هذا العالم هو الدهليز الذى يقوم فيه الإنسان بإعداد نفسه لدخول قاعة الولائم فى العالم الآتى[٩]. ويمكن تفهم أن بركة العالم الآتى تتكون من سعادة الإنسان التقى بالإشعاع الناتج عن الوجود الإلهى[١٠].

مع ذلك فإن وجهة النظر الربانية هذه تختلف عن الاحتقار الثنائى للعالم الحسى الذى يعرضه فيلو نتيجة لتأثير أفلاطون Platon. يكرر التلمود بشكل مشدد توكيدات التوراة عن هذا العالم، ويفسر كلمات سفر التكوين: «رأى الله كل ما صنعه ورأى أنه حسن» ويرى أنها تشير إلى العالمين[١١]. يمكن أن يتم الاستمتاع بالأشياء الجيدة فى هذا العالم ببساطة وطبيعية ومنها المتع الحسية؛ والحالات التى نرى فيها ميولًا إلى الزهد هى حالات نادرة، والأهم من ذلك هى حقيقة أن الزهد ليس له أى دور فى تفهم الأخلاق. وعلى الرغم من أن التصرف الأخلاقى قد تكون عنه مفهوم يرى أنه إعداد للعالم الآتى، فإنه افتقد المعنى السلبى للانفصال عن العالم الحسى. وكان معناه إيجابيًا بشكل كامل: أن تخدم الله فى هذا العالم، أن تنفذ مشيئته، أن تبنى نظامًا اجتماعيًا على أساس مشيئته. وتتحقق القيمة الأخلاقية للتصرف الأخلاقى حتى فى الجانب الإيمانى بالتواصل مع الله، وذلك بما أن تحقيق مشيئة الله فى هذا العالم ليس أقل فى القيمة من ناحية التواصل مع الله من الوصول إلى النعيم فى الآخرة. وقال المعلم التلمودى نفسه الذى وصف هذا العالم بأنه مجرد ممر إلى العالم الآتى: «إنه على الرغم من أن ساعة واحدة من النعيم فى العالم الآتى تفوق قيمتها كل الحياة فى هذا العالم، فإن ساعة واحدة من التوبة والأعمال الصالحة فى هذا العالم تفوق قيمتها كل الحياة فى العالم الآتى».

وما سبق أن قيل عن الرؤية الحاخامية للعالم ينطبق أيضًا على فكرة الإنسان. فالتوراة تعزو مصدر الروح البشرية إلى مصدر إلهى، ولكننا نجد الآن ازدواجًا واضحًا فالجسد

والروح على طرفى نقيض. فالإنسان ينتمى إلى عالم الأرواح المتفوق بسبب روحه المحتجزة فى الحياة الأبدية، ولكنه ينتمى إلى الأرض بسبب جسده؛ فبسبب روحه فهو يشبه الملائكة، وبسبب جسده فهو حيوان. أما رأى الرواقيين Stoics، وفيلو، فهو أن علاقة الروح بالجسد يمكن مقارنتها بعلاقة الله بالعالم(١٢). وقد تناول التلمود أيضًا فكرة ما قبل وجود الـروح(١٣). وتنسب قوى الإنسان العليا مثل منطقه وضميره الأخلاقى إلى الروح؛ أما شهواته السفلى فتنسب إلى الجسد. النتيجة الطبيعية لموقع الإنسان المتوسط بين العالمين العلوى والسفلى، هى أنه لو أطاع الأوامر الإلهية سيرتفع إلى مرتبة الملائكة أما انتهاكه لها فيهبط به إلى مستوى الحيوانات(١٤).

لكن المقصود بهذا الازدواج ليس تحديد مكان الشر فى الطبيعة الجسدية للإنسان. فالجسد ليس موطن الشر، وبالعكس فإن قيام الإنسان بأداء واجباته الأخلاقية ليس مرتبطًا بانفصاله عن الجسد. والحرب الدائرة بين الخير والشر تخاض غمارها فى داخل الروح؛ وبداخلها تتواجه نزعات الخير والشر(١٥). فالخير والشر كلاهما يمثلان وجهين للإرادة البشرية، وواجب الإنسان هو الاختيار بينهما. فالشهوات الحسية كثيرًا ما تعرف على أنها مصدر النزعات الشريرة، ولكنها فى الحقيقة ليست أمرًا سيئًا من الناحية الأخلاقية لأن لها نطاقًا شرعيًا. وعلى الرغم من امتداح التلمود لفضيلة الاقتصاد عندما يكون ممارسها شخصًا تقيًا، فإن الشهوات الحسية - على أساس خضوعها للتنظيم - ليست مرفوضة، والنظرة إلى الجسد هى أنه جزء أساسى من طبيعة الإنسان التى وهبها له الله. وحتى النزعات الشريرة هى جزء ضرورى من الطبيعة الإنسانية، وينادى التلمود بضرورة محبة الله بكلا نزعتينا-الطيبة والشريرة(١٦). وفى ما يتعلق بهذه النقطة فإن المشهد المحتوى على منتهى الأخلاق لا يظهر كنقطة الانفصال عن عالم الأخلاق، ولكنه المشهد المحتوى على خدمة الله فى هذا العالم بكل ما يمتلكه الإنسان من قدرات. فيجب أن يتبع الجسد والأحاسيس الروح؛ فليست هناك عداوة بينهما وبين القدر السماوى للروح. وعلى الرغم من ذلك فإن مجموعة الأفكار التى وصفناها حتى الآن— الإيمان بعالم روحانى يعلو فوق عالم الجسد، والقدر الأبدى للروح، والمبدأ

الثنائى للإنسان- يمكن بسهولة توجيهها نحو الطريق إلى دين تأملى يتسم بالزهد؛ وهذا ما تحقق بالفعل؛ فقد فتح الباب الذى منه دخلت روحانيات الأفلاطونية الحديثة Newplatonic إلى اليهودية فى العصور الوسطى.

صحب تلك التطورات ظهور فكرة مساوية فى التميز ولكنها أكثر تقليدية: عن نمو الانعكاسات النظرية على محتويات الدين. ولم يعد البحث فى التساؤلات الدينية الأساسية يحتسب فى حد نفسه تعبيرًا عن الوعى الدينى، ولا البحث عن إجابة للأسئلة المقلقة أو التى تحوى شكوكًا (مثل من هو أحدث الأنبياء ظهورًا، أو سفر أيوب)، ولكن هذا البحث أصبح يتمتع بقيمته الذاتية. وأصبحت الأفكار الدينية الأساسية للتوراة إضافة إلى وصايا القانون موضوعًا للانطباعات النظرية. لكن ما يتعلق بالأمور الأخلاقية تم تجريبه بشكل كبير. ومن الأمور المثيرة للاهتمام محاولة تلخيص كل ما تحويه التوراة من وصايا توراتية فى مبدأ واحد. ويسعى التلمود مثل التوراة إلى تحديد «القاعدة الأساسية» للتوراة. ورأى واحد من أساتذة التلمود أنها هى الوصية القائلة: «ولكنك سوف تحب جارك مثلما تحب نفسك»(اللاويين ١٩: ١٨)، ورأى آخر أنها العبارة القائلة: «هذا الكتاب هو كتاب سلالة آدم. فى اليوم الذى خلق الله فيه الإنسان، على شبهه الله صنعه» (التكوين ٥: ١). وبشكل مشابه فقد رأى أحد الأساطين أن هليل، وهو أعظم حكماء التلمود ذكر أن القاعدة القائلة: «لا تفعل ما تبغضه لجارك» هى «كل التوراة» وأن كل ما تبقى هو تفسير لها[١٧]. وقيام التلمود بإعلان أن حب الجار هو الفضيلة الأعظم ليس إضافة مادية إلى تعاليم التوراة؛ ولكن الجديد فى ذلك يكمن فى الصياغة النظرية التى تصف وصية حب الجار بأنها الوصية الأعظم وأكثر وصايا التلمود شمولًا، أو فى اجتزاء كل القانون وجعله مجرد تعقيب على القاعدة الأخلاقية الأعظم، وهكذا تتحول كل القوانين الأخلاقية والشعائرية لتصبح تابعة لها. ونجد فى مكان آخر وهو سفر اللاويين ١٨: ٤: «سوف تطبق وصايانا وتحافظ على شريعتنا»، وهو الأمر الذى يشدد على الفارق بين الوصايا الأخلاقية والشعائرية. ويتم تعريف

هذه الأحكام التى تشمل الوصايا الأخلاقية للتوراة بأنها القوانين «التى كان واجبًا كتابتها» حتى ولوكانت لم تذكر فى الكتاب المقدس.

وقد تم التعبير عن صعوبة فهم الوصايا الشعائرية فى المقولة التى ذكرت أنها كانت متاحة للاعتراض عليها من «أصحاب الدوافع الشريرة ومن أمم العالم»(١٨). إن فكرة الدليل الذاتى للوصايا الأخلاقية التى منحها الله للإنسان هى فكرة من موروثات التوراة أساسًا؛ والجديد هو الصياغة النظرية فقط. فالدليل الذاتى للقانون الأخلاقى الذى توحى به التوراة هو فكرة تم التشديد عليها وتوكيدها فى تقليد فكرة اليونانيين فى «القوانين غير المكتوبة» فى الصياغة المشار إليها بأن القوانين الأخلاقية هى قوانين «كان يجب أن تتم كتابتها». صحيح أنه طبقًا للتلمود فإن قوانين التوراة التى تفتقد الدليل الجوهرى لديها الصلاحية نفسها غير المشروطة مثل «أحكام الرب». وتنص تعاليم التلمود على أن كل قوانين التوراة نتيجة لأصلها الإلهى متساوية بشكل غير مشروط فى أنها واجبة الاتباع— على الرغم من أنه يمكن التفريق ماديًا بين الأحكام الأخلاقية والشعائرية—وهذا ما يتضح هنا فى أوضح صوره.

لقد تم التشديد على مبدأ القصاص وتوضيحه بشكل مفصّل؛ وعلى الرغم من ذلك فإن التلمود يطالب بمراقبة الوصايا الإلهية بشكل لا مبال. وهو ليس طلبًا فى حد ذاته، وإنما هو نوع من الدقة النظرية التى تمت بها الصياغة، ولذلك صلة مباشرة بموضوعنا. وفى المقولة التى سبق أن أشرنا إليها— «ساعة واحدة من التوبة والأعمال الصالحة أفضل من حياة كاملة فى العالم الآتى، وساعة واحدة من البركة فى العالم الآتى أفضل من كل الحياة فى هذا العالم»— يستخدم فى هذه المقولة الأسلوب الدينى المحرك للعواطف لغة تصورية. وفى الأماكن الأخرى نجد أن المطالبات نفسها تصاغ بلغة هادئة وقورة ونظرية.

يناقش التلمود ـ امتدادًا للوصية الداعية لحب الرب ـ الفارق بين من يخدمون الرب بدافع المحبة ومن يخدمونه خوفًا منه. ويتم طرح التساؤل بصيغة تشبه التحايل

الأخلاقى، فى ما إذا كان تطبيق القانون بشكل ينبع من الرغبة فى المكافأة أو خوفًا من العقاب قيمة. وكان القرار هو أن اتباع القانون، حتى لو كان ذلك لأسباب خفية، ليس أمرًا معدوم القيمة، لأن ذلك يمكن الرجال من الارتفاع إلى اتباعه بشكل آلى [١٩]. يضاف إلى هذا الأمر باتباع الوصايا لدراسة القانون أيضًا. وهذا الأمر الأخير ليس فقط وصية إلهية فى حد ذاته، وإنما هو أيضًا هدف كامل للراغب فى التعلم. وعن الجدل حول أولوية «النظرية» (الدراسة) على « التطبيق (الالتزام بتنفيذ الوصايا) فإن التلمود قام بحسم هذه المسألة فى إحدى المناسبات حينما صرح بأن دراسة القانون مساوية للالتزام بتنفيذ كل الوصايا، وفى مناسبة أخرى حينما استنتج أن الأعمال الصالحة هى ما يفيد وليست النظرية. وفى مناسبة أخرى تم اعتماد حل وسط؛ وحسمت المسألة لصالح الدراسة، لكن السبب المعطى هو أن « الدراسة تؤدى إلى التطبيق»[٢٠].

أدى جزء من تلك المسائل الأخلاقية إلى مناقشات لاهوتية للمشاكل الخاصة بالتشدد. فأصبح الإيمان بحرية الإرادة البشرية، التى تعتبر من المسلمات فى التوراة، قضية مذهبية فى التلمود. ونتج عن تفضيل التلمود للصياغة المحددة إلى هذا التناقض: «كل شىء بين يدى السماء إلا الخوف من السماء»[٢١]. ولم يتم حل مسألة التناقض بين حرية الإنسان وعلم الله بكل شئ، على الرغم من أنه تم التأكيد عليها. وبدلًا من إيجاد حل تمسك الأحبار بطرفى المسألة: « كل الأمور مكتوبة، ولكن الإذن ممنوح، العالم محكوم بالرحمة، ولكن الحكم مرتبط بأعمال الإنسان»[٢٢]. ويشير النصف الثانى من العبارة السابقة إلى التساؤل الذى كثيرًا ما راود حكماء التلمود. وحينما نتنبه إلى أنه حتى الصالح لا يخلو من المعاصى، وأنه لا يوجد رجل شرير لم يقم بأداء بعض الأعمال الجيدة، فما هو إذن الخط الفاصل بين الصالح والشرير؟ والإجابة، على الرغم من أنها قد تبدو بدائية بعض الشىء، تقرر أن الإنسان يتم اعتباره صالحًا أو شريرًا تبعًا لنوع أعماله الطيبة أو الشريرة[٢٣]. وتم التعامل مع تساؤل التوراة «لماذا يعانى الصالح وينجح الشرير؟»، بأكثر من طريقة، وعلى الرغم من أن الإيمان بالحياة المستقبلية أضفى لونًا باهتًا على ذلك التساؤل، فإنه لم يجد الإجابة المناسبة لجوهر التساؤل، وبقى سبب معاناة الإنسان لغزًا.

لقد شدد التلمود على الخاصية التطهيرية للمعاناة، ونجده فى بعض الانطباعات عن هذا الموضوع يلامس أعلى مستويات الوعى الدينى[٢٤]. ولكننا نجد أيضًا بجانب هذه المستويات من الفهم العميق تفسيرًا نمطيًا: «معاناة الصالح فى هذا العالم هى عقاب له على الآثام التى ارتكبها، وتوفيق الشرير هو مكافأة له عن الأعمال الطيبة التى قام بها؛ ويبقى الجزاء النهائى لهما مؤجلًا إلى العالم الآتى»[٢٥].

يتجلى أسلوب النصوص الدينية الربانية فى التفكير من الطريقة التى كتبت بها. فيوحى الأسلوب المصقول والبليغ المستخدم فى صياغتها كما رأيناه بالقدرة التى تميزها على التفكير الخيالى. ومن أفضل الأماكن التى يتجلى فيها ذلك تلك الأقوال الحكيمة والجمل التى عبر بها أساتذة التلمود فى دقة غير عادية عن المبادئ الدينية والأخلاقية الأساسية. ومن الواضح أن اكتساب فن صياغة هذه الأقوال الحكيمة تم فى مدارس حكماء التلمود. فنجد أن إحدى مقالات المشنا — المعروفة باسم أقوال الآباء — تتكون من تجمع من الجمل التى كتبها واحد من أعظم أساتذة التلمود (قمنا بالفعل باقتباس أجزاء منها). وحينما نعقد مقارنة بين هذه الأقوال الحكيمة وبين المقولات أو الحكم المذكورة فى أدبيات الحكمة فى الكتاب المقدس، فإننا نشعر بالصدمة من عظم الفارق بينهما من ناحية الموضوع، وأحيانًا أيضًا من ناحية أسلوب التفكير.

تم البناء الشعرى المتقن للتلمود باستخدام التجريد المحدد الاتجاه؛ ويكمن الجمال فى أسلوب الصياغة المبهج والمصقول بشكل مذهل. والقصيدة القصيرة السابقة التى اقتبسناها، التى تتعلق بالعلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإنسان، من الممكن اعتبارها لاهوتًا كاملًا من جملة واحدة؛ وهذه القدرة التلخيصية ليست مميزة لها بين الكلمات الربانية. وحتى فى تلك المواقع التى لا يكون مقصودًا فيها استخدام الأسلوب الشعرى، نجد أن الأفكار الربانية تصاغ بالأسلوب نفسه بطريقة شبه عفوية. فالمقولة التى تذكر أن «بعض الوصايا يجب أن تكتب حتى لو لم تكن مذكورة فى التوراة»، وأيضًا التصريح بأن «كل شىء فى يد الله إلا الخوف من الله» لا يقل مذاقها عن غيرها المكتوب بشكل حكم. وربما كان القيام بإجراء تحليل منظم ورسمى (وهو ما لم يحدث حتى الآن) قادرًا

على أن يكشف بالإضافة إلى ما ذكرناه عن أن مجموعة من طرق الصياغة الفكرية تتكرر دائمًا فى المناقشات الإلهية للأساسيات الدينية.

سنكتفى بهذا القدر من التلميحات لهدفنا الحالى. فهذه الإشارات تمكننا أيضًا من التعرف على الحدود التى تتحرك بداخلها هذه الطريقة فى التفكير. والظاهر من طريقة التعبير أن معالجة المشاكل الدينية بطريقة نظامية هو أمر غير مقصود؛ فالمعالجة تتم باستخدام مقولة حكيمة واحدة، أو تعليق على آية من آيات الكتاب المقدس، ثم يتم الانطلاق بعد ذلك إلى مناقشة سؤال محدد. وهذا الغياب لنظام محدد هو من الخصائص المميزة للمناقشات التلمودية المتعلقة بالأمور اللاهوتية. ويتم معالجة المشاكل بشكل منفرد؛ فلا نجد أبدًا محاولة لتجميع استنتاجات منفصلة فى إطار واحد متماسك. وكما يظهر فى أمثلتنا فإن الفهم العميق واضح بشكل جلى فى ما يتعلق بالمشكلات الدينية الأساسية، مع الانتباه لكونها تتمتع بأهمية كبيرة؛ ولكن الأساسيات يتم تناولها بطريقة تناول التفاصيل نفسها، ولا توجد محاولات لتتبعها بشكل نظامى وصولًا إلى استنتاجات منها. وعلى الرغم من أن محتوى التلمود الذى تلخصه العبارة القائلة بأن حب الجار هو أعظم مبادئ التوراة، فإننا لم نجد أى محاولة مبذولة للبحث عن القوانين الأخلاقية المختلفة له أو القيام بعمل توضيح (بخلاف بضعة أمثلة عرضية) للهدف الأخلاقى لقانون المراسم. والأمر بضرورة عبادة الله بنزاهة، هو أمر لا يتعارض مع وجود مبدأ الثواب الذى يمثل جزءًا مهمًا من الأخلاقيات التلمودية؛ ولكن المشاكل التى يطرحها ترافق الفكرتين اللتين لم يسبق أن تمت مناقشتها بشكل جيد قط.

على الرغم من وجود كل أفكار العدالة الإلهية Theodicy المهمة فى التلمود، فإننا لا نستطيع إنشاء عقيدة ممنهجة منها. وذلك ينطبق بشكل خاص على الجوانب الفلسفية للاهوت. وقد شدد التلمود مرارًا على أن التعبيرات المجسمة فى التوراة هى مجرد كنايات، ولكنه لم يتطرق قط للمعيار الذى يمكن استخدامه لوضع الحد بين الكنايات والتعبيرات المستخدمة لوصف حقائق. ولذلك فإن الحديث عن وجهة نظر دينية محددة وثابتة هو أمر ممكن، لكننا لا نستطيع فعل ذلك فى ما يخص التوصل إلى فهم نظرى

موحد وثابت للأسئلة المحورية الخاصة بالدين. وما أنتجه التلمود هو انطباعات لاهوتية متفرقة وليس لاهوتًا، وذلك هو ما يبرر التواجد الغريب الذى يحدث أحيانًا للأفكار المتصاحبة؛ فبجوار أقصى مستويات التفهم العميق نجد صفحات بها فكرة بدائية تجاهد بعنف لمجابهة مشاكلها. وكثيرًا ما نجد نقصًا فى النضج النظرى مغلفًا بصياغة تصويرية موجهة وحادة.

وكما رأينا فإن الفارق بين الرجل الصالح والشرير يتمثل فى رجحان كفة أعماله الطيبه، وتوضح هذه الطريقة لتصوير الإنسان كفاية الأدوات التلمودية أكثر من كونها موضحة لرأى التلمود فى ما يخص الموضوع؛ وهى الأدوات التى يمكن بها قياس نزعة الخير والشر لدى الإنسان باستخدام عدد الأعمال من النوعين. وتتماثل مع ذلك الإجابة الساذجة عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، والقائلة بأن النطق أفضل من التعلم، لأنه يقود إلى التطبيق. وهكذا يتعثر الفكر الربانى فى محاولته للتحكم فى محتويات الدين ولكنه يظل عاجزًا عن الإحاطة به بشكل كامل ومتحد.

وبعد ما سلف ذكره فليس ضروريًا أن نشير إلى أن اليهودية المتأخرة لم تتأثر كثيرًا بعلم الفلسفة اليونانى. فلم نجد أثرًا له فى التلمود إلا فى وجود نقل تكرارى لأشهر أشكال المذاهب اليونانية التى كانت منتشرة بين الجموع، سواء كان ذلك الانتشار شفهيًا أو كتابيًا. وكثير من الأخلاقيات الواردة فى التوراة مطبوع بالفلسفة الرواقية الشهيرة، فتعاليم كلاهما تذكر أن كل ممتلكات الإنسان هى محض استعارة من الله، ولذا فليس صحيحًا أن يشكو الإنسان من رغبة الله فى استعادة ممتلكاته، وكلاهما يذكر أن الروح غريبة عن هذا العالم، ويمتدحان فضيلة الاعتدال ويصفانها بأنها هى الغنى الحقيقى، وينصحان الإنسان بأن يعتبر كل يوم فى حياته هو يومه الأخير[٢٦]. ونجد تشابهًا كبيرًا بين مقولات الأحبار الحكيمة التى تطلب من الإنسان تأدية واجبه دون انتظار الجزاء وأقوال الرواقيين فى هذا الشأن. أما الشك فى وجود اعتماد على النموذج الرواقى فينفيه عدم وجود توازيات منفردة، مما يجعل التأثر بالرواقية خارجًا عن إطار الشك. أما المقارنة بين الروح وبين الرب فقد نبعت من الميتافيزيقا الرواقية؛ فالروح

تملأ الجسد وتنشطه مثلما يملأ الله العالم، ووجه التشابه الآخر هو أن الروح تستطيع الرؤيا ولا يمكن رؤيتها[٢٧]. وهكذا فإن التلمود قام بإدماج الأفكار الأفلاطونية مع الأفكار الرواقية المنتزعة من سياقها، وهى أفكار كانت جزءًا لا يتجزأ من الثقافة اليونانية العامة. فمعرفة التلمود لم تتوقف فقط عند معرفة أمر وجود الروح المسبق، ولكنه يذكر أيضًا أن الروح كانت تعرف التوراة قبل المولد، وتنساها فقط فى لحظة الميلاد، وهنا حلت التوراة محل الفكرة الأفلاطونية تمامًا، مثلما حدث فى المقولة بأن الرب نظر إلى التوراة ثم خلق العالم مسترشدًا بالخط الذى تسير عليه. وكذا فإن عدم إمكانية رؤية الرب تم تمثيلها بالمثل الأفلاطونى القائل بأن عين الإنسان تعجز عن النظر إلى الشمس[٢٨]. وكانت تلك الأفكار هى طريقة التلمود فى الرد على الوثنيين المعادين أو اليهود المتشككين. ويثبت التحذير القائل «تعلم ما تستطيع به أن ترد على الأبيقورى Epicurean» (الأبيقورى من وجهة نظر الأحبار هو المفكر الحر)[٢٩] أن معرفة الأفكار الأجنبية كانت أمرًا شائعًا ولها ما يبررها من أسباب. وعلى أى حال فقد كانت الحكمة اليونانية كافية للرد، وذلك لأن مصدر الهجمات كان نابعًا من الفلسفة الشائعة وليس من الدوائر العلمية المتميزة بالدقة.

أما التكهنات الغنوصية فقد كان لها أثر أعمق على الأحبار التلموديين من أثر الفلسفة وخاصة فى بدايات القرن الثانى. فقد كان للأفكار الغنوصية بريقًا جذب كثيرًا من الأساتذة الأوائل. ولكن الشكوك فى هذه النزعة الجديدة تغلبت بعد ذلك وقامت المشنا بتحريمها نصيًا «كائنا من كان الذى يتفكر فى هذه الأمور الأربعة فإن الأفضل له أن لا يأتى إلى هذا العالم – ما الذى فى الأعلى؟ ما الذى فى الأسفل؟ ما الذى كان موجودًا قبل الزمن؟ وما الذى سيكون موجودًا بعد انقضاء الزمن؟»[٣٠]. ولم يستطع هذا العداء أو العداء للجزء المتطرف من الغنوصية أن يدمرها، ولكنه تمكن من أن يحد من قوتها. فقد كانت الغنوصية تعتبر منذ بدايتها مذهبًا مقتصرًا على فئة قليلة، وليس قادرًا على الانتشار إلا فى الدوائر النخبوية المحدودة. ومن المؤكد أن اليهودية لم تكن لتسمح بظهور مذاهب تقلدها أو تنقضها.

فقد كانت نوايا الغنوصية متجهة إلى تدمير عدوتها وهى اليهودية، حينما ذكرت فى تعاليمها أن خلق العالم وتشريعات الكتاب المقدس لم تكن من أعمال الإله الطيب العظيم ولكنها كانت أعمال إله آخر معادى، ونتج عن ذلك أن مذهب الغنوصية الذى يدَّعى وجود قوتين؛ أصبح من أسوأ البدع من وجهة النظر اليهودية(٣١). ونتج عن ذلك أن اليهودية الغنوصية لم تتمكن من قبول المذهب الغنوصى المتفائل الذى يعتبر المادة عنصرًا أساسيًّا شريرًا منفصلًا عن الله. وعلى الرغم من ذلك فإن اليهودية قامت بعد طرح تلك العناصر جانبًا بالاحتفاظ ببعض خصائص ومميزات الغنوصية المهمة. فالموضوعان المهمان المنتميان إلى التعاليم اليهودية الباطنية: «قصة الخلق» maaseh bereshit، و«قصة المركبة» maaseh merkabah(٣٢) اللتان وصفهما حزقيال تنتميان إلى مواضيع الغنوصية المحورية. فعالم المركبة - ويتكون من عرش المجد والملائكة المحيطة به - ينتمى إلى أعلى الدوائر الروحية، وهو الملأ الأعلى عند الغنوصيين، وهو نهاية الرحلة الغامضة للروح، وعيد الصعود إلى الجنة، وتتشابه المصطلحات المستخدمة لوصف ذلك العالم بواسطة الغنوصيين اليهود وغير اليهود (٣٣).

تقدم عقيدة الخلق تكهنات متعلقة بأصل العالم فى صورة تفسير روحانى لنص التوراة. وتوافقت الأفكار الغنوصية مع أفكار الكتاب المقدس بخصوص عملية الخلق، ولكن هذا التوافق حدث بشكل يجعل عملية الخلق مجرد نقطة بداية لعملية كوزموجرافية Cosmogonic أسطورية. فيقوم الله بتغليف محيط الضوء الذى يملأ العالم بأن يحيط به بنفسه(٣٤). وأن الله حينما خلق العالم فإن العالم استمر فى التمدد محاولًا الوصول إلى اللانهاية، واستمر فى ذلك إلى أن وضع الله حدودًا لتمدده(٣٥). أما موضوع الماء العلوى والسفلى المذكورين فى الكتاب المقدس فإن الغنوصيين يعتبرون الماء هو المادة الأساسية فى العالم ويعلنون فى أسلوب مشابه للأساطير أن «ثلاثة أشياء تم خلقها قبل خلق العالم، هى: الماء، والروح، والنار؛ وكان الماء هو من حمل فى الظلمة ثم أنجبها، وحملت النار فى الضوء ثم أنجبته، أما الهواء فحمل فى الحكمة ثم أنجبها»(٣٦). ونجد إكمالًا لهذه المذاهب الغنوصية فى الروحانيات اليهودية التالية للتلمود. ولكن موضع هذه المذاهب لا يتجاوز هامش التطور الدينى الكلى لليهودية سواء فى العصر التلمودى

أو العصور التالية للتلمود، فقد كان نمو هذه الأفكار محصورًا فى دوائر ضيقة، وحتى لو كان تأثيرها كبيرًا فى بعض الأوقات فإنها لم تكن قط المحدد للموقف الدينى العام.

ليس هناك مؤشر يحدد الأثر اللاهوتى فى التلمود مثل غياب أى صياغة متطرفة عن التعاليم اليهودية. وكان يتم دحض الهجمات الخارجية على مبادئ معينة مثل بعث الموتى، أو كان يتم إقصاء من ينكر هذه التعاليم عن طائفة إسرائيل(٣٧). ولم يحاول التلمود أن يصلح فى محتويات الديانة اليهودية بشكل منظم؛ وهذا ما أدى إلى استحالة الربط بشكل دقيق بين أى مذهب شائع معترف به وبين أى رأى مستقل لأحد المعلمين. وقد كان لذلك آثار بعيدة المدى على التطورات التى تلت ذلك فى اليهودية(٣٨). وسمحت مرونة الإطار الذى تمت فيه صياغة الدين اليهودى بإتاحة قدر كبير من الحرية للفكر الدينى للأجيال التالية. فتمكنت الفلسفة اليهودية فى القرون الوسطى من إعادة تفسير معتقدات دينية تقليدية بقدر من الحرية لم يكن متاحًا للمدارس المسيحية. وحدث فى العصور الوسطى أن تم بذل الجهود للحد من تلك الحرية وذلك بصياغة قيود للإيمان، لكن ارتباط الاعتراف العام بالسلطات الروحية اليهودية بالقدر الذى كان يتم بذله لتفسير التلمود جعل الحد الأقصى الذى استطاعت تحقيقه تلك الجهود هو نجاح محدود. فقد كانت هناك قيود معينة على الحرية فى ما يتعلق بتقاليد الإيمان منذ البداية. لم يكن هناك احتياج إلى طرق التنظيم المتشددة لاستنتاج المبادئ الأساسية للدين اليهودى. وكان ما يحدد هامش الحرية المتاح للفرد فى ما يخص أمور الإيمان والقانون الدينى هو الإيمان بأن الله هو مصدر التوراة والقوانين المكملة المنقولة شفويًّا.

قامت التوراة ومعها القوانين الشفهية بتوفير الحقيقة الدينية النهائية، وكانت هذه الحقيقة هى المعيار الكامل للإيمان. أما الحرية، التى جعلتها طبيعتها منطبقة على الجميع، فكانت حرية تفسير هذه الحقيقة. وفى ما يتعلق بمحتوى الإيمان من الناحية المادية فكانت تلك الحرية مقيدة بمبادئ ثابتة ومحددة. وهكذا استلزم الإيمان اليهودى بالرؤيا وجود سلسلة كاملة من الاستنتاجات، وأيضًا مشاركتهم فى سلطات الرؤيا، وبالتالى عدم طلب تأكيدات مشددة صريحة لكى يعززون سلطاتهم على المؤمنين. وتم التأكيد

على أن أفكار العناية الإلهية، والجزاء، والمعجزات هى من أركان الدين اليهودى وذلك عبر العلاقة التى تربط تلك الأفكار بالرؤيا. وكان هامش الحرية المتاح للتعامل مع تلك الأفكار مقصورًا على طريقة التفسير الفلسفية، أما حقيقة حدوثها فكان خارج إطار الشكوك. وهناك أفكار دينية أخرى نالت مكانة مشابهة فى الطقوس الدينية والعبادات حتى أصبحت خارج إطار التساؤلات على الرغم من أنها تتمتع بعلاقة تقارب مشابهة مع فكرة الرؤيا. وأفاد تراكم مجموعة الاعتقادات الدينية فى الفترة التلمودية معايير دينية لا تقبل الجدل أجيال اليهود التالية وفلسفاتها. وتتساوى أهمية الفكرتين— وجود معيار للإيمان، وغياب صياغة منظمة للعقيدة – فى أثرهما على التطورات اللاحقة: فقد تم اشتقاق حريات الفلسفة اليهودية وقيودها فى العصور الوسطى منهما.

ديانة اليهود فى عصر المسيح

لويس جينزبرج

صرح أحد علماء اللاهوت فى القرن الثالث بأن: «ذهبت إسرائيل إلى المنفى حينما انقسمت إلى أربعة وعشرين قسمًا»، وهذا التصريح هو استشراف علمى لرابى مطروحًا للمعارضة الجادة، على الرغم من أن علماء التاريخ المعاصرين يؤيدون وجهة نظره فى أن سقوط الدولة اليهودية كان نتيجة مباشرة لانقسامها الداخلى. وربما كان باستطاعة إسرائيل المتحدة أن تصد الرومان لفترة أطول من الدولة التى مزقها التشرذم والنزاعات، ولكن الوقت الذى انتهى فيه الاستقلال اليهودى هو الوقت نفسه الذى بدأت فيه روما تطبيق سياستها العدوانية فى الشرق. لكن الأمر المؤكد هو أن انهيار الدولة اليهودية بدأ مع بزوغ نجم المسيحية، وأن إسرائيل حين ذاك كانت منقسمة إلى أقسام عدة.

جميعكم تعرفون بكل تأكيد الأقسام الثلاثة: الفريسيين، والصدوقيين، والأسينيين، ويتوفر قدر جيد من المعلومات المعاصرة عنهم، وهذه المعلومات وبعكس ما يعتقد البعض غير كافية للأسف. لكن ترى ما الذى نعرفه عن التيارات الرئيسة والفرعية المتعددة التى كانت موجودة فى الحياة الدينية لليهود فى تلك الفترة؟ إن أخذنا الفريسيين على سبيل المثال لوجدنا أن العلماء لم يتمكنوا من تمييز جناحى الفريسية: الرؤيوى

Apocalyptic والتشريعى Legalistic إلا منذ فترة قريبة، ودعونى أضيف إلى ذلك أن الفريسية التشريعية نفسها لم تكن موحدة. ويخبرنا تاريخ اليهود أنه كان هناك عالمان فى الكنيس اليهودى يدعيان هلّيل وشمّاى وجدا قبل ميلاد المسيح بما يقارب جيل، وأنهما المؤسسان للمدارس التى عرفت فى ما بعد باسم بيوت هلّيل وشمّاى. والواقع هو أن تلك المقولة بعيدة كل البعد عن الصحة. فقد كشفت دراسات نقدية قديمة للمصادر الربانية القديمة عن حقيقة مثيرة تقول: إن الفريسية عند ظهورها عام ١٧٠ ق.م تقريبًا كانت تمثل تيارين مميزين؛ وهما التيار المحافظ والتيار التقدمى. ومعنى ذلك هو أن هليل وشمّاى لم يكونا من مؤسسى المدارس ولكنهما كانا الممثلين الأخيرين لجناحى الفريسية. ولست أنوى أن أناقش الفارق المذهبى بين المدارس أو الفوارق بين الأقسام. وتعطيك هذه الملاحظة التمهيدية فكرة عن مدى الصعوبة التى سنقابلها. موضوعنا هو ديانة اليهود فى عصر المسيح، ولكن السؤال يبقى أى يهود؟ هل هم الفريسيون، أم الصدوقيون، أم الأسينيون؟ وإن كانوا الفريسيين، فأى جناح من الفريسيين؟ الفريسيون الرؤيويون أم التشريعيون؟ وإن كان الجناح الأخير فأى تيار؟ التيار التقدمى أم المحافظ؟ ومن جانب آخر فما هى المصادر التى سنعتمد عليها للحصول على توضيح عادل وخالٍ من التحيز لديانة اليهود فى زمن المسيح؟ لدينا ثلاث من مجموعات المصادر الأدبية وهى: (١) الأدبيات التى تتحدث عن يهود الإسكندرية وأهمها أعمال فيلو، (٢) البسوديبجرافا Pseudepgrapha الفلسطينية، (٣) المصادر الهائلة للأدبيات الربانية. واسمحوا لى الآن أن أقدم توصيفًا مختصرًا لوجهة النظر التى سأحاول منها الدخول إلى الموضوع.

تعمل كل أنشطة الطبيعة الإبداعية على إنتاج أنواع جديدة من الوجود ـ أنواع جديدة من الكائنات ذات وظائف جديدة ـ باستخدام تركيبات جديدة من العناصر المتاحة المستقلة. وقد رأت المسيحية الضوء المنير فى فلسطين، ويجب أن يدور البحث عن العناصر المعطاة التى تشكلت منها المسيحية فى الأفكار الدينية لليهودية الفلسطينية وليس فى الهلينية السكندرية ليهود الدياسبورا Dispora (الشتات). وحتى إن سلمنا بأن الهلينية لم تكن منعدمة التأثير على اليهودية الفلسطينية – ورأيى هو أن هذا التأثير

كان منطويًا على كثير من المشكلات - فيجب علينا ألا ننسى أن اليهودى كان دائمًا متمتعًا بعبقرية استيعاب الأمور الأجنبية وامتصاصها بأن يطبعها بطابعه المتفرد. ولهذا فإن الاحتمال الأقرب هو أن الهلينية المتهودة هى التى كان لها الأثر فى اكتمال اليهودية الفلسطينية، وليست الهلينية. وربما كانت هلينية يهود الدياسبورا شديدة الأهمية فى التطور الذى أصاب المسيحية فى القرن الثانى. ولكن هذا الأثر يمكن إجماله عند دراسة تطور المسيحية.

والأمر المسئول عن الادعاءات المبالغ فيها لبعض العلماء فى البسوديبيوجرافا الرؤيوية (apocalyptic Pseudepigrapha)، وهى المصدر الرئيس الذى يتحدث عن الحياة الدينية لليهود، هو الجاذبية التى تميز الأمور الجديدة. وكان ظهور أهم أعمال هذا الفرع من الأدب خلال فترة زمنية ليست بالبعيدة، أما انبهار العلماء بهذه الكتابات المشابهة لضوء مفاجئ فسببه هو أنهم آدميون. وأنا متأكد من أن فترة انتظارنا ستطول لكى نحصل على حكم واقعى على القيمة الفعلية لأدبيات الرؤيا، وأيضًا أن اليهودية الرؤيوية (Apcalyptic Judaism) والفريسية الرؤيوية (Apocalyptic Pharisaism) لم تكونا اليهودية فى عصر المسيح، ولم تكونا الجو الدينى الذى كان يتنفسه المسيح وأتباعه.

فى ما يخص البسوديبوجرافيا الرؤيوية نستطيع أن نقول إن الجديد فى تلك المسألة لم يكن يهوديًا، وإن اليهودى لم يكن جديدًا فى ذلك الوقت. وببساطة فإن من أساءوا فهم الفريسية هم من رأوا فى العموميات وفى الأفكار المسيحية عن اليهودية الرؤيوية شيئًا جديدًا ومعاديًا للأول. ولذلك فإن الفهم الصحيح لديانة اليهود فى زمن المسيح يمكن استقاؤه من المصادر الفريسية التى تعبر عن الضمير الدينى لمجمل الأمة أو إسرائيل الكاثوليكية. فقد كانت غالبية الأمة واقعيًا فريسية الهوى، أو بمعنى آخر فإن الفريسيين كانوا هم الرجال الأهم أصحاب الميول الدينية من الشعب اليهودى، الذين أظهروا موافقتهم على الإيمان الغالب، وبذلوا جهدًا لتأسيسه وتقويته بنظام محدد يعتمد على تدريس الكتب المقدسة وتفسيرها.

ويجب على أى حال أن تكون جهودنا مكرسة لاستنباط خط التفكير الدينى لليهود اعتمادًا على روح الأدب بشكل عام، وليس من مذهب دينى رسمى. وفى ما يخص موضوعنا فمن الواضح أن تفاصيل التقاليد المكتوبة لا يمكن فهمها إلا باعتبارها جزءًا من كل. فكل عضو من أعضاء الكائن الحى يعتمد على الكل بشكل يزيد عن اعتماد الكل على أعضائه المستقلة، ولذلك فإن فهم الاتجاه الحقيقى لإحدى خواص الأدب الفريسى يمكن فهمها فقط من خلال علاقتها بالكل.

لا يمكن فصل الفريسية ـ أو إن شئت سَمِّها بالمصطلح الأشمل وهو الربانية ـ عن اليهودية التوراتية، ولكن ذلك لا يعنى تطابقهما. ودون رسم الحد الفاصل بين الدين واللاهوت، فإنه من الأفضل أن نبقى فى ذهننا أن الأحبار ماتوا على صغر حجمهم علماء فى اللاهوت مقارنة بالأنبياء الذين كانوا فلاسفة. وكما أن الأنبياء لم يكونوا يقومون بالاستنباط، وإنما يختبرون الحقائق التى كانوا ينطقونها، فإن لاهوت الأحبار لم يكن معتمدًا على التأمل البارد، وإنما كان معتمدًا على الأحاسيس الحارة. وأكثر ما يميز النظام اللاهوتى من خصائص هو عدم وجود نظام. فمع التأكد من حقيقة وجود الله، وكون الرؤيا حقيقية، وكون التوراة قاعدة للحياة، والأمل فى الافتداء كأهم التوقعات، فإن حرية الشخص فى التوصل إلى استنتاجه الخاص معتمدًا على هذه الحقائق والمسلمات فى ما يخص ما يؤمن به مكفولة.

هناك قصة تروى عن هِلِّيل عالم الدين العظيم فى الكنيس اليهودى الذى ازدهر قبل نحو جيل من ميلاد المسيح: «أن وثنيًا توجه إليه وطلب منه أن يخبره بمحتوى التوراة – كتاب العقيدة الرئيس فى اليهودية – وهو يقف على قدم واحدة. فأجابه هليل: «لا تفعل بأخيك الإنسان ما تكره أن يحدث لك». هذه الكلمات هى كل محتوى التوراة فاذهب وادرس ما تبقى وهو مجرد شرح لها». وقد كرر بول (بولس)، تلميذ جمليئيل حفيد هليل الفكرة نفسها تقريبًا حينما قال: «يتلخص تطبيق القانون فى كلمة واحدة؛ أن تحب جارك مثلما تحب نفسك».

ومع كل التقدير للرجال العظام هليل وبول، فأنا لا أثق كثيرًا فى محاولات صناعة دين يقوم على الأعمال البهلوانية. فالإنسان لا يستطيع الوقوف على قدم واحدة إلى الأبد. ولذلك فأنا أفضل أن أنقل لكم الأسطورة التالية التى تم ذكرها فى كثير من نصوص الأدب الربانى، وسيرسم لكم ذلك صورة أوضح وأكثر اكتمالًا عن ديانة اليهود الفريسيين مما قد يفعله أى تعريف تم تعلمه. ونص الأسطورة هو: «حينما نوى الله أن يخلق العالم قام بالرجوع إلى التوراة — وهى الحكمة الإلهية - ولكن الأخيرة تشككت فى قيمة العالم الأرضى بسبب طبيعة الإنسان الآثمة التى ستقوده إلى إهمال أحكامها. لكن الله بدد شكوكها حينما أخبرها بأنه خلق التوبة قبل ذلك بزمن طويل، وأن العصاة سينالون فرصتهم لإصلاح أحوالهم، وأن العمل الصالح سيكون له أثر تعويضى، وأن الجنة والنار تم خلقهما لتوزيع الثواب والجزاء، وأخبرها أن عودة المسيح ستوظف لمنح الخلاص الذى سيضع نهاية لكل الخطايا».

وبعد أن ننزع عن هذه الأسطورة كسوتها الجميلة نجد أنها تحتوى على ملخص جيد لمعتقدات اليهود الفريسيين الدينية: الله هو خالق العالم ونظرًا لطيبته وحكمته فقد خلق الإنسان، وواجب الإنسان هو أن يطيعه، أنه تم تعريفه بمشيئة الله بواسطة الإيحاء فى التوراة، يكافئ الله من يطيع أوامره ويعاقب العصاة، ولكن أخس العصاة يستطيع أن يتوب وإن تاب فسيغفر الله له، وأن الشر سيختفى من بين الناس على أى حال حينما يظهر المسيح وتتم إقامة مملكة الله فى الأرض.

قد تحتاج مناقشة هذه الأفكار الدينية التى رأت الأسطورة أنها جوهر الديانة اليهودية إلى دستة محاضرات، ولكننى سأقتصر على مناقشة أثر هذه الأفكار على أطروحة مفضلة عندى لعالم لاهوت معاصر يتحدث فيها عن الإنجيل. فقد قام البروفيسير أدولف هيرناك Prof. Adolph Harnack بجمع تعاليم المسيح تحت ثلاثة عناوين وهى: أولًا: مملكة الله وإقبالها؛ ثانيًا: الله والأب والقيمة اللا نهائية للروح؛ ثالثًا: الصلاح الأكبر ووصية الحب. وبكل تأكيد فأنا لا أنوى أن أناقش أطروحة البروفيسور هيرناك سواء قبلناها أم لم نقبلها، فليس هناك مجال للشك فى أن التعاليم المنسوبة إليه رسائل من

المسيح تمثل الأفكار الدينية الأساسية. ولذلك فسيفيدنا عند رسم صورة لديانة اليهود فى عصر المسيح أن نتحقق من معنى مملكة الله وأبوة الله ووصية الحب عند اليهود فى تلك الأيام.

يعرف أى دارس لـ «العهد الجديد» بكل تأكيد أن تعبير «ملكوت الله» ينتمى إلى لغة اليهود الدينية؛ فالتعبير «ملكوت السماوات» المذكور فى إنجيل متى يعود أصله إلى מלכות שמים (Malkut Samayian). فقد أدى شعور اليهود بتبجيل الله فى وقت مبكر جدًّا إلى تجنبهم ذكر اسم الله بقدر المستطاع وكلمة السماوات هى إحدى الكلمات البديلة المعتادة للاستعاضة عن كلمة الله. ولذلك فإن مصطلحات مثل «ملكوت السماوات» (Kingdom of Heaven) و«بحق السماء» (Sake of Heaven) و«الخوف من السماوات» (Fear of Heaven)، وغيرها كثير تصادفنا كثيرًا فى الأدب الربانى. وبما أن المصطلح «ملكوت السماوات» يحمل قدرًا أقل من التعبير عن حقيقة واقعة منه عن فكرة غير معرفة أو غير قابلة للتعريف، فإن الطريقة الوحيدة للتحقق من معناها الحقيقى هو أن ندع الأحبار يتحدثون بلغتهم. ما هو قسم التوراة الذى يوجد تسلم ملكوت السماوات لتجنب عبادة الأوثان؟ اسأل الأحبار. وكانت إجابتهم: «تجد ذلك فى الشِمَاع Shema فى القسم الذى يحتوى على الكلمات: «اسمع – شماع – يا إسرائيل المولى هو إلهنا، وهو الأحد وسوف تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل بدنك ومن كل قدرتك». القبول الضمنى لوحدانية الله والتسليم غير المشروط بالعقل والقلب لمشيئته المقدسة التى يعبر عنها مصطلح الحب الإلهى فى الشماع، وهذا هو ما يمكن فهمه من تسلم ملكوت الرب».

علق الأحبار على المزمور ٨١: ١٠ « لا يكن بك إله غريب»: معنى ذلك هو الإله الغريب فى قلب الإنسان، نزعاته الشريرة». ولذلك فإن قبول ملكوت السماوات يعنى إنكار أنانية الإنسان وهو الشرك المقنع، واجتماع عبادة الله مع حب الشهوات والرغبات. وحينما كان رابى عقيبا الذى مات ميتة الشهداء بين يدى جلاديه قام بتسلم ملكوت السماوات عن طريق كلمات التلمود، وذلك بأن ردد دعاء الشماع، وحينما

سألوه أجاب: «لقد رددت تلك الكلمات طيلة عمرى: تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كلِ روحك وبكل قدرتك واشتاق للحظة التى أنفذ فيها هذا. فقد أحببته من كل قلبى وأحببته بكل ثرواتى، والآن لدى الفرصة لكى أحبه بكل روحى أضحى بحياتى من أجله. وقد ردت هذه الكلمات فى نشوة». ثم مات بعد ذلك. وترجع فكرة مملكة السماء إلى الطائفة الفريسية ولم تكن فكرة أخروية ولا سياسية وإنما هى فكرة تتعلق بحكم الرب فى قلب الإنسان.

ولكى ننتهى من مناقشة هذه النقطة سوف أضيف الملاحظات الآتية فى ما يتعلق بالفكرة المسيحانية عن مملكة السماء. وكما هى الحال فى جميع الأفكار، يجب البحث عن مناسبة نشوء الفكرة المسيحانية فى الملابسات الخاصة للعوامل التاريخية التى تحدد المصدر الحقيقى للفكرة التاريخية. ونقطة البداية المادية للفكرة المسيحانية يجب البحث عنها بالطبع فى الملابسات الخاصة بالحياة السياسية والقومية للأمة اليهودية. حيث إنه فى ظل المعاناة والعذاب تشبثت إسرائيل بالأمل فى رؤية أحد أبناء البيت الداودى المجيد ومليكه المتوج - مَاشِيِّح - يستعيد أمجاده القديمة. لكن سرعان ما تغيرت الآراء. والـ ماشيِّح ليس مجرد ملك، فلقد أصبح الـ ماشيَّح الشخصية الرمزية لعذاب الجنس البشرى الذى ينبع من خلاله الأمل والذى يستطيع وحده أن يضمن استعادة الجنس البشرى من جديد وإحيائه.

والحقيقة القائلة إن «هناك شعرة رفيعة بين السمو والتفاهة» تتضح بشكل مثالى من خلال المصير الذى ألم بالفكرة المسيحانية هذه الثمرة النبيلة لأحد عباقرة اليهود. وبغض النظر عن الأوهام الواردة فى الكتب المزيفة المروعة، وخيالات التخيل الشعبى، فقد حان الوقت لكى نفرق بوضوح أكثر بين الفولكلور وعلم اللاهوت - لذا سوف أقتبس لكم الدعاء التالى؛ حيث من المحتمل إن هذا الدعاء قد نشأ فى بداية القرن الثانى وما تزال تتم تلاوته فى الكنيس. ويمثل هذا الدعاء بالنسبة إلى آمال الفريسيين فى عصر نشأة المسيحية. ويسمى هذا الدعاء بـ دعاء المملكة (Kingdom Prayer)، يقول هذا الدعاء:

«ربنا ورب آبائنا تبسط حكمك بمجدك وسموك على الكون بأكمله وتسمو على الأرض كلها فى شرفك وتشرق بنورك بسمو وروعة قدرتك على جميع سكان العالم، جميع المخلوقات تعلم أنك أنت من خلقها وكل ما تم صنعه يعلم أنك أنت من صنعته وكل من تنفس بأنفه سوف يقول إن الرب إله إسرائيل هو الملك يبسط سلطانه على جميع الخلق. آه يا إلهى نَقِ قلوبنا لكى نعبدك بإخلاص لأنك إلهنا الحقيقى».

نحن نجد هناك صراحة المظاهر الكونية لمملكة الرب ونجد أيضًا تصور الدين المحرر من الفكرة التى تقول إن الدين مخصص فقط للحياة الآخرة وليس للحياة التى نعيش فيها. وليس أن فكرة العالم الآخر سوف يتم تقليصها بأى حال، بل على العكس يتحدث الأحبار دومًا عن المكافأة التى تنتظر الإنسان الصالح بعد الموت، والتى لا تتمثل فى متعة مادية وإنما تتمثل فى التمتع بالمجد الإلهى. ومع ذلك يوضح تطور الفكر الدينى لليهود الميل نحو تثبيت مركز الثقل للدين، ليس فى فكرة العالم الآخر وإنما فى التمسك بالحياة الواقعية للإنسان على الأرض والإقامة بها. وفى هذا الشأن كان الأحبار والأتباع هم الخلفاء الحقيقيون للأنبياء. ولهذا الأخير كانت الأخلاق أهم الخصائص الحيوية للدين وهناك نقطة ضعف أخلاقية فى الأفكار السامية والنقية المتعلقة بنعمة الحياة المستقبلية. جميع هذه الأفكار تأخذ فى الاعتبار للإنسان الفرد فى ما يخص الأخلاق، حيث يحتل المجتمع الاعتبار الرئيس، والأخلاق هى أمر اجتماعى فى المقام الأول. وكذلك فإن المثل الأعلى لدى الفريسيين هى مملكة الرب فى هذا العالم وليس فى العالم الآخر. ومكانة الربانية فى ما يخص الأخلاق الدنيوية، وتتمثل النعمة فوق العالمية فى المقولة التالية للحبر الشهير رابى، التى يشير فيها إلى أن هذا العالم هو المدخل الذى يستعد للإنسان من خلاله للدخول إلى القاعة، العالم الآتى. وهو يضيف: «إن ساعة الرجوع إلى الرب والأعمال الصالحة فى هذا العالم هى أفضل من العالم الآتى، وأيضًا فإن ساعة واحدة من النعيم فى العالم الآتى هى أفضل من الدنيا وما فيها». ولا يمكن مقارنة سعادة هذه الحياة بالنعيم السماوى، ولكن أقصى ما يمكن للإنسان أن يحققه هو أن يعيش متدينًا فى هذا العالم.

يفترض تحقيق الأخلاق - كما لاحظنا- وجود المجتمع، وهذا يعنى فى العصور القديمة، المجتمع الوطنى. حتى بلاتو (أفلاطون) فى كتابه: «الخطوط العريضة للدولة المثالية» قال: إن اليونانين اصطفوا ضد البربر Barbarians، وهم غير يونانيين فى حزب مستمرة. والمثل الأعلى المسيحانى كما قام بتعليمه الأنبياء ونقله الأحبار هو ضد المصلحة الشخصية وفى صالح المصلحة الوطنية. ومن الخطأ أن نؤكد أن الأنبياء كرهوا الدولة على هذا النحو ورغبوا فى تدميرها لأنهم اعتبروا أن وجود هذه الدولة لا يتفق مع الحياة الروحية التى كانوا يهدفون إليها. فما يحارب ضده الأنبياء هو النظرة المادية للحياة القومية كما حاربوا النظرة المادية للإنسان الفرد، فقد كانوا قوميين بقوة لكن بَطابع روحانى. والأمال المسيحانية للفريسيين كانت كما رأينا كونية. وكانت فى الوقت نفسه قومية. وأصبحت الفكرتان، مملكة الرب التى يبسط الرب حكمه عليها، ومملكة إسرائيل التى يحمل فيها الماشيح ابن داود الصولجان، أصبحت أفكارًا نموذجية تقريبًا. هذا التعريف يمنح جوهرًا وحقيقة لفكرة مملكة الرب دون التقليل من قيمتها الروحية. ومجموعة الأفكار القومية فى طابعها الروحانى، التى تعبر عن الكون خير تعبير قد تم التعبير عنها فى دعاء آخر للمملكة تم تأليفه فى وقت تأليف الدعاء السابق نفسه، يقول هذا الدعاء:

«الآن، ألقِ رعبك يا إلهى على جميع خلقك الذين سوف يخشونك وسوف يصطفون فى جماعة واحدة لتنفيذ إرادتك بقلوب مخلصة. امنح المجد يا إلهى لشعبك وامنح المتعة لأرضك وسعادتك لمدينتك وامنح داود عبدك قرنًا مزدهرًا، وامنح ضوءًا باهرًا لابن ياسى Jesse، الماشيح. ثم يصبح الصالحون سعداء وينقشع الشر كالدخان، عندما تجعل سلطانك يمر عبر الأرض فى مجد وسمو. سوف تبسط سلطانك يا إلهى على جميع مخلوقاتك فوق جبل صهيون، مكان إقامة مجدك وفى أورشليم مدينتك المقدسة».

نحن نأتى الآن إلى القسم الرئيس الذى أدرج تحته البرفيسور هارناك تعاليم يسوع Jesus - أبوة الرب والقيمة المطلقة للروح البشرية. والمصطلح: الآب فى السماء «Father in Heaven» هو بالطبع أحد أهم كلمات السرّ فى الديانة الروحية، ومن

المقبول حاليًا أن هذا المصطلح لم يكن جديدًا فى عصر المسيح، ولكنه جاء من مخزون الأفكار الدينية الشائعة فى هذا العصر وعنصر طبيعى فى الديانة اليهودية فى هذا العصر. ولن أناقش المعنى الذى اقترحه يسوع لهذا المصطلح الشائع على شعبه، لكننى سوف أركز على مقولات قليلة للأحبار التى ورد فيها المصطلح بما يجعلنا نتأكد من حقيقة المعنى الذى اقترحه يسوع. لقد أمعن رابى إليعيزر بن هيركانوس، أحد المعاصرين الشبان للحواريين، أمعن التفكير فى التشويه الحاصل فى عهده، حيث يفسر قائلًا: «من سينقذنا إن لم ينقذنا الآب الذى فى السماء». هذه المقولة وغيرها تظهر أن فكرة الفريسيين عن الرب هى وهم لا أساس له، حيث تظهر هذه الفكرة أن الرب هو كائن مُستحيل الوصول إليه ويرهق عباده بمهام صعبة. وتظهر الأدعية الفريسية مثل دعاء «أبونا» و«أبونا الرحيم»، العقيدة الراسخة لهؤلاء القوم الذين يعلمون أنهم آمنون فى الله وأنه يسمعهم دون شك.

لا تتضمن كلمات رابى عقيبا فقط التصريح عن العقيدة مدخلًا مباشرًا إلى الرب نفسه عبر الصلاة والتوبة ولكنها تتضمن أيضًا رفض وجود أى وساطة. وكل إنسان يقول إن التلمود لديه راع – صديق فى المحكمة. إذا حدث له أى مشاكل، لا يذهب مباشرة إلى هذا الراعى وإنما يذهب ليقف عند الباب ويذهب إلى الخادم أو أى ساكن فى المنزل لكى يخبر الراعى أن «فلانًا» واقفًا عند باب ساحتك. وقد يقبله الراعى أو قد يتركه وشأنه. لكن الراعى المقدس، تعالى وارتفع، لا يفعل ذلك. إذا وقعت مشكلة لإنسان – لاحظ أن النص يتحدث عن الإنسان عمومًا وليس اليهود تحديدًا – يقول الرب: «لا تدعه يدعو لميخائيل Michael ولا لجبرائيل Gabriel وإنما دعه يدعونى، وسوف أجيبه فورًا»، وهذا هو المكتوب: «كل من يدعو باسم الرب سوف تتم إجابته». والخطأ المنهجى فى المبالغة فى تقدير قيمة أدب سفر الرؤية مصدرًا للتيار الرئيس لحياة اليهود الدينية فى عصر نشوء المسيحية مفعم بالتبعات الخطيرة للفهم السليم للمشكلة. ففى تاريخ الديانة اليهودية القائم على دراسة المصادر الربانية، فإن علم الملائكة Angelology وعلم الشياطين Demonology لن يلعبا دورًا مهمًّا مطلقًا – بالتأكيد

ليس هذا الدور المنسوب إليهم من هؤلاء الذين يرون أن يهودية سفر الرؤية هى ديانة اليهود فى عصر المسيح. واليهود الفريسيون لم يوجهوا صلاتهم للملائكة لكى تشفع لهم عند الرب الذى سوف ينقذهم من الشر الذى تسببت فيه الشياطين، ولكنهم طلبوا المساعدة من الرب «كالطفل من أبيه» - مستخدمين فى ذلك كلمات أحد رواد الطائفة الفريسية فى عام ٨٠ ق.م - الذى سوف يصمد فى نضاله ضد الشيطان. ولاقترابهم من الرب، علم اليهود الفريسيون أن القواعد الإلهية تتجاوز الحياة الدنيا - الحياة التى تشمل حتى أدق مظاهر الطبيعة، ويظهر ذلك فى كلمات الأحبار: «غير مسموح للإنسان أن يجرح أصبع قدمه حتى يحصل على إذن من السماء بذلك»، أو يستخدم عبارة مألوفة لديك: «لا يموت الطائر إلا بإرادة السماء».

والإنسان الذى يأتى إلى حاكم السماء والأرض كالطفل الذى يهرع إلى أبيه، يسمو بذلك فوق الطبيعة وقيمته أعلى من قيمة السماء والأرض. ويتحدث الأحبار دومًا عن الصالحين الذين يقترنون بفضل أعمالهم الصالحة بالرب أثناء خلقه للمخلوقات. والفكرة التى تشكل أساس اللغة الرمزية للأحبار هى أن الكون بكل ما يحويه من أشكال الحياة اللامتناهية وقوانين الضرورة الحاسمة التى لا تتغير سيصل إلى الكمال فقط فى وجود روح الإنسان، الذى يتمتع بالإرادة الحرة ، والذى يسمو فوق الطبيعة، بفضل اتقائه للرب فى أفعاله وبذلك أصبح شريكًا للرب فى الخلق.

والإنسان شريكًا للرب، يتحدث عنه الأحبار دائمًا فى ما يخص أفعاله الأخلاقية. فهم يقولون على سبيل المثال: «كل من يتحمل الإهانة دون أن يرد عليها يكون فى هذه الحالة شريكًا للرب فى عمل الخلق»، وهذا يقودنا إلى التصور الأخلاقى لدى الفريسيين وعلاقته بالقسم الثالث الذى يندرج تحته الإنجيل بأكمله، الذى هو بحسب كلام هارناك: «الصلاح الأعلى والتوصية بالحب». والملاحظات التالية للأحبار سوف توضح لكم نظرتهم إلى الأخلاقيات.

لقد أشرت فى سياق هذه المحاضرة إلى مقولة هليل: إن وصية الحب هى جوهر التوراة، وأكثر ما يميز تصور الفريسيين عن الأخلاق هى نظرية الأحبار فى ما يخص

استعمال التيتراجراماتون Tetragrammaton (استبدال الاسم بآخر)، حيث إن الاسم المعبر عن كينونة الرب وهو: «أنا أكون» يدعو إلى الحب والرحمة. وفى علم الأسلوب Phraseology الحديث، نجد أن الفكرة التى عبر عنها الأحبار هى: القانون الأخلاقى القائم على الحب لا يوجد بواسطة فعل إلهى أو أمر سلطوى، وإنما يتدفق هذا الحب عن طريق جوهر الرب من طبيعته الأخلاقية المطلقة والأبدية. الكينونة الإلهية التى لا يعرفها الإنسان سوى فى مساهمته فى الحب بالإضافة إلى محاولاته لمحاكاة الرب فى طريقة الإنسان الفانية، هذا يؤسس فى وقت واحد قاعدة الأخلاق وسببها. وفى كلمات الأحبار: «لأننى رحيم يجب أن تكون رحيمًا». والسبب الذى يؤسس الأخلاق يجب أن يكون واحدًا لدى الإنسان والرب. فإذا كان الرب ليس لديه سبب للأخلاق سوى طبيعة الأخلاق، فإنه ليس هناك سبب أيضًا لدى الإنسان. ومبدأ الأخلاق هو أيضًا مبدأ مستقل لكنه يتمثل فى الرب. والآن دعونى أضيف عبارة إلى الطبيعة الكونية للأخلاق كما قام بتعليمها الأحبار. فقد أشار أحد عظماء الأحبار إلى التالى: «المبدأ الأكثر شمولًا فى التوراة تم التعبير عنه فى الكلمات التالية: فى اليوم الذى خلق فيه الرب الإنسان خلقه على صورة الرب !»، وفى هذه الكلمات التوراتية وجد الأحبار تعبيرًا ليس فقط عن وحدة الجنس البشرى فكرة أخلاقية لكن أيضًا السبب لهذه الأخلاق - التشابه بين الإنسان والرب.

ليس هناك وصف للديانة اليهودية فى عصر المسيح يمكن أن يكون كافيًا إذا ما خلا من إبراز خصائصها وهى أنها ديانة توراتية. وسوف تلاحظ أننى استخدمت فى محاضرتى مصطلح: «توراة» وليس «قانون». ويجب أولًا أن نوضح أن مصطلح «قانون» أو مرادفه فى اليونانية نوموس «Nomos» هو مرادف مضلل لكلمة «توارة»، «إلى اليهود». ويشير البروفيسور شيختر بوضوح إلى أن «توراة» تعنى تعاليم أو توجيهات من أى نوع. وقد تكون مبدأ عامًا أو وصية خاصة. سواء وردت فى الأسفار الخمسة أو فى أى جزء من أجزاء التوراة أو حتى خارج الشريعة». وكلمة «توارة» لدى اليهود هى مجموع المواد الموحاة دون إشارة خاصة إلى أى عنصر بعينه. والحقائق الأبدية عن

الحب الإلهى والعدالة والقوانين والوصايا تقود الإنسان والمجتمع نحو الحياة الشريفة، والملاحظات الرمزية، والعبادة، والانضباط، وتنوع الشخصيات، كلها ذات سلطة إلزامية لأنها موحاة من الرب نفسه. ويجب أن يجسد اليهودى فى حياته الخاصة تعاليم موسى والأنبياء المتعلقة بالرب وعبده. وليس كافيًا أن يعرف، وإنما يجب على اليهودى أن يفعل وأن يكون.

والمظهر الأبرز فى الديانة التوراتية هى طاعة إرادة الرب فى التوراة كما هو فى الطبيعة فإن الوحيَين - الرب هو السبب النهائى فى التوراة، كما هو فى الطبيعة - لا يمكن إنكار أى طرف من الأطراف حتى ولو لم يشمل الأسباب والرابطة، كما هو فى الطبيعة، أيضًا فى التوراة يجب أن نتتبع آثار الحكمة الإلهية. ويجب قبول أوامره كلها ظاهرة لا يمكن إنكارها. فهى القوانين بالنسبة إلينا حتى وإن لم نفهم أسبابها وأغراضها. فهى مثل ظواهر الطبيعة التى نقبلها حقائق، حتى وإن لم نفهم أسبابها وعلاقتها بعضها بعضًا. ونحن إذ نسعى لتفسير أعمال الطبيعة بالالتزام بعناية ظواهرها وبالعلاقة بعضًا ببعض، لذلك سنكون قادرين على فهم روح التوراة من خلال دراسة جادة للقوانين الفردية والعقائد والتعاليم والوصايا.

وهنا يكمن الإسهام العظيم للفريسيين فى تطور الديانة اليهودية. فقد قام الصدوقيون بتعليم توازن التوراة، وقام الفريسيون بتعليم ثبات التوراة التى ليست صورة نمطية وحدانية إنما هى تمثل استحالة الانحراف عن مسارها الخاص بها. وفهم هذا المسار، ومعرفة التوراة بأكملها والقوانين، والنبوة، والوصايا، والعقائد، كان أمرًا ضروريًا. إذ أن هذا التصور عن التوراة هو الذى أنقذ التوراة من أن تكون مجرد بقايا مقدسة، مجرد مومياء مبجلة دون روح وحياة.

لقد علم الأحبار المتخصصون الحقيقيون فى التوراة، أنه يجب تخليص الدين من أى عناصر غير عقلانية، إذا ما عجزوا عن تحويلها إلى عناصر عقلانية. وعلموا أيضًا أن الدين إذا لم يتشبع بالعناصر العقلانية لا بد له أن ينحدر إلى مستوى التصوف اللاثقافى،

المعادى للدين الحقيقى والتقدم. والتوراة بكل ما تحمله من وصايا متعددة وقوانين ممارسة الحب، عن الصلاح والقداسة، وبما تحوي أيضًا من نظام للشعائر والصلوات، تقدم لهم مزيجًا متناغمًا من العناصر العقلانية وغير العقلانية. وكان دليلهم فى الحياة هو: من الجيد أن تضع يدك على شخص ولا ترفعها عن الشخص الآخر أيضًا. أطع إرادة الرب كما هو وارد فى توراته التى أوحاها، حاول أن تخترق روح كلمة الرب ولكن سواء كنت قادرًا على معرفة سبب وصية الرب أم لا، فإن الواجب الأول هو تنفيذ هذه الوصية، وتنفيذها سيكون بمثابة مصدر المتعة والوحى لك.

والتطابق مع إرادة الرب والتواصل مع الرب كان الميزتين الرائعتين. والأسفار الخمسة والترانيم: الهالاخا، والهاجادا، ليستا متعارضتين وإنما هما مكملتان بعضهما للبعض. وبالطبع لن ينكر أحَد أن العقيدة التوراتية التى تولى عناية بالغة للالتزام بإرادة الرب، ربما تكون فى نظر البعض مجموعة من القواعد والأشكال دون جوهر أو روح. لكن هناك حقيقة أخرى أكثر إنكارًا وهى أن الدين الذى يبالغ فى التشديد على التواصل مع الرب سيتحول إلى أنتى - نوميانيزم antinomianism «ضد الأضداد». وكلا من هاتين الحقيقتين تحدث يوميًّا وتتكرر بشكل متواصل. ووصف الديانة اليهودية قانون وشريعة يشبه وصف النصرانية بضد الأضداد. والأحبار الذين لا يجب أن يتم تجاهلهم تمامًا فى القضاء أو بالأحرى الحكم على اليهودية، كانوا أشد صرامة فى مراقبتهم للشريعة مثل آباء الكنيسة فى استنكارهم للـ أنتى نوميانيزيم.

ومبادئ الرب هى وفقًا لكلمات الترانيم ليست فقط صحيحة وإنما أيضًا «تسعد القلب». وبالتالى لا يمكن استبعادها عند تصحيح الأخطاء الشائعة المتعلقة بالديانة اليهودية. وقد سمعنا كثيرًا عن عبودية القانون التى عانى من وطأتها الفريسيون، لكن هناك بعض الأقاويل القليلة عن المتعة التى وجدوها عند تنفيذهم للوصايا الإلهية: שמחה של מצוה (بهجة الوصايا) هو التعبير الذى يستخدمه الأحبار. والصلاة اليومية لليهود قد تألفت على الأرجح فى العصور قبل المسيحية، ونحن نقرأ التالى: «لقد أحببت يا رب بيت إسرائيل، شعبك الحبيب». وبالتالى هل يظل هناك أى شك فى أن

هؤلاء الذين عاشوا وماتوا من أجل التوراة يعتبرونها نعمة من الرب، وفيض من رحمة الرب وحبه ؟

وفى ما يتعلق بالأعمال الفنية التى أطلقنا عليها اسم الدين، يقول فيلسوف معاصر إن المثالية هى أمر ضرورى فى أى مكان، وهى الشرط الأول لأى شخص يلتزم بالدين، وليس أقل من ذلك بالنسبة إلى الطالب الغريب. فى محاولتى لكى أرسم لك الديانة اليهودية فى عصر المسيح، اعتمدت على الفكرة القائلة إنه دون المثالية لا يمكننا تأكيد الحقائق التاريخية، مثل محاولة تقديم النظرة الروحية الجمعية لهذه المسألة. وبالطبع لاحظت ضرورة وجود دراسة حقيقية للمصادر المتاحة. لأنه دون هذه الدراسة لن يكون ممكنًا البدء فى عملية المثالية، وسوف يترتب على ذلك مجرد أوهام. وأنا مقتنع تمامًا بأن علم الإحصاء سيكون خطيرًا على علم اللاهوت مثل خطورة اللاهوت على الإحصاء ولن نحكم أبدًا على دين طائفة ما، بتطبيق طرق الإحصاء ومحاولة تأكيد المتوسط، لأنه ليس هناك متوسط فى الدين. وكما أن العواطف والحاجات تختلف من إنسان لآخر، فإن الدين يختلف عند كل إنسان وآخر، فكل إنسان يطبق دينه على طريقته الخاصة. ولكى نلقى نظرة على حياة الأديان الأخرى، يجب ألا ننسى أنه إذا لم يوجد تعاطف لن يكون هناك فهم. فكونك اليوم هنا تستمع لشرح اليهودية من أحد اليهود يوضح لنا أنك تمتلك الوسيلة الوحيدة لفهم الأديان الأخرى وتفسيرها، وهى الاستعداد العقلى للتعاطف. وأنا أتمنى أن يجد تعاطفك التقدير الكافى.

بعض الأفكار الربانية عن الدعاء (الصلاة)

إسرائيل أبراهامز

لا بد أن يعترف المرء أنه ليس من السهل على الإطلاق التحدث عن التصور اليهودى عن الدعاء. فعلم اللاهوت هو التوفيق بين المعتقدات وليس نظامًا. وبالنسبة إلى الفريسيين الأوائل كانت التوراة بأكملها، وبالنسبة إلى الأحبار المتأخرين كان الأدب التوارتى بأكمله، بمثابة مصادر الإلهام. وبالتالى قاموا بتبنى الأفكار وتكييفها التى تنتمى إلى عصور متعددة وإلى عقول متنوعة، وبالتالى سوف تجد فى اليهودية الحاخامية آثارًا للأفكار البدائية، جنبًا إلى جنب مع الأفكار المتطورة. ويتجسد هذا الأمر فى الدعاء بوجه خاص. ونظرة عامة على فقرات الأدب الربانى بشأن الدعاء تغطى مجال التطور بأكمله. بداية من سحر الساحر الذى ينتج المطر إلى المجتمع الوحيد للصوفية الملهمة. وكان الخطأ فى نطق صيغ الدعاء علامة شر[١]. فمن ناحية، كان الأحبار يؤمنون بفعالية الدعوات المطولة للصالحين بشكل عام، ومن الناحية الأخرى، مثل بعض المدارس الإنجيلية Evangelicals الحديثة، كانوا يضعون فى حوزة الأفراد الموهوبين قدرات خاصة للتأثير على هذه القوى المذكورة أعلاه. ومن المرجح أن هؤلاء الأفراد كانوا من أهل الدعاء، قادرين على فرض إرادتهم على العناية الإلهية الممتنعة، فهم قادرون

على المناقشة والإلحاح والإقناع. ومن أهم العناصر فى النظرية اليهودية عن الدعاء أن الإنسان يمكنه التأثير على الرب، كل ما يفعله الإنسان وما يفكر فيه ويدعو به يؤثر على أفعال الرب. فالرب لا يهتم بالإنسان فقط وإنما هو معنى بالإنسان وبمصلحته. ويتأثر غرض الرب وتتغير نيته بالصلاة والدعاء. وهذه المراحل العقائدية لا تنفصل عن الدعاء حتى فى تنوعها الروحانى. ويمكننا أن نلاحظها فى الترانيم وحينما نتذكر تأثير سفر المزامير، لن نشعر بالدهشة حينئذ، حينما نجد هذه المراحل العقائدية موجودة فى الطقوس الدينية فى جميع الأديان. قد نقول إن فى علم اللاهوت الفريسى كان هناك اعتقاد تام فى العناية الإلهية الخاصة أكثر مما هو موجود الآن، لكن بعد قراءة بعض الأوراق من المجلد المسيحى الحديث بعنوان «فى الاستجابة للدعاء»[٢]، يجب أن نتردد كثيرًا قبل أن نتحقق من تضرر الفريسيين. وقد خفف الأحبار بطريقة ما من فجاجة الاعتقاد فى العناية الإلهية الخاصة بالتأكيد على أن جميع المعجزات كانت قدرًا محتومًا وكانت ملازمة لحقيقة الخلق. لكن نظام الطبيعة هو نظرية حديثة، سوف تبحث عنها عبثًا سواء فى الكتب الحاخامية أو فى الكتب المسيحية القديمة. والآن ما دمت مؤمنًا بالعناية الإلهية الخاصة، سوف تكون عرضة لطلب هذه العناية بالتماسات خاصة، ربما يتحول الدعاء فى هذه الحالة إلى الإلحاح. فأونياس رسام الدوائر Onias the circle-drawer، لن يترك مكانه المرسوم حتى يسقط المطر، وقد أخبر الناس مقدمًا أن يضعوا أشياءهم القابلة للتلف تحت غطاء واق، وبالتالى كان متأكدًا من أن الرب سوف يرسل عليهم المطر استجابة لدعائه[٣]. وكان حنينا بن دوسا Hanina ben Dosa يعرف دائمًا من خلال تردده أو طلاقته فى دعائه للشخص المريض إذا كان المريض سينجو أم سيموت. وعلى الرغم من ندرة هذه الحالات فى التلمود، وربما تكون أسينية أكثر منها فريسية، يظل دومًا الاعتقاد بأن الدعاء الخاص بغرض محدد قد يحظى بالاستجابة.

قد تتحق الاستجابة للدعاء لكن ليس مؤكدًا أن يحدث ذلك. هنا يكمن الفرق فى الانقاذ. إذا كانت الربانية اليهودية متأكدة من أن الدعاء قد يلقى استجابة، تظل أكثر ثباتًا على أن الدعاء يجب أن يلقى استجابة. والتوقعات المتغطرسة لأونياس رسام

الدوائر قوبلت باللوم من بعض الأحبار، فالدعاء كان فعّالًا، ولكن هذه الفعالية تزول إذا تم الاعتماد على الفعالية فقط. ونقرأ فى كتاب الدعاء الترنيمة رقم ٢٧: ١٦ «أنت تستبطئ رحمة الرب، كن قويًا وسوف يريح الرب قلبك: وتحلى بالإيمان بالرب». لكن الرجل الشرير يكون متعجلًا، مثل توم توليفر Tom Tulliver فى كتابه «المطحنة على دود الحرير» The Mill on the Floss حيث إن إيمانه لا يمكنه تحمل عدم استجابة الرب للدعاء الذى ربما يعرف معنى كلماته اللاتينية فى المدرسة فى الصباح التالى. والنص المستحدث للأصل العبرى لسيراخ Sirach يمنحنا المعنى التالى: «لا تكن متعجلًا فى دعائك»(٤). ويقول الحاخامات إن الشرير ينكر الرب فأهمل دعاءه، أما الصالح يتلقى البلاء خمر الفضيلة ولا يسأل عن عدالة الرب. وقد تم تلخيص دعاء سليمان لتكريس الهيكل فى المدراش: يا ربى حينما يصلى اليهود لك، فإنهم يمنحونك كل ما هو خير، وحينما يصلى لك الوثني يمنح ما هو خير لنفسه(٥). ومعنى هذا النص الحاخامى أن الوثنى يقرن إيمانه بالرب بالاستجابة الفورية لدعائه، أما سليمان فيتضرع للرب أن يستجيب فورًا لدعاء الوثنى لكى يظل على ولائه للرب. وعلى العكس فإن المؤمن الحقيقى هو من يتحرر من هذا الاعتماد على الصلاحية المغرضة لهذا الدعاء، أى أن الخير هو ما يسر الرب أن يقضى به.

فى هذا الموضع هناك كلمة تتدخل فى ما يطلق عليه اليهود دعاءً عابثًا أو غير مستجاب «Tephillath shva»: «وحتى إن كان السيف مسلطًا على نحر الإنسان، يجب ألا ييأس من رحمة الرب»(٦)، حيث إن دعاء التوبة يظل متاحًا حتى الساعة الحادية عشرة ولكن ليس فى الساعة الثانية عشرة. وأنا لا أؤكد أن الأحبار لم يكونوا مؤمنين بإمكانية الخلاص بعد الموت، لكنهم أشاروا إلى أنه غير مُجد فى هذه الحياة أن ندعوا بعد فوات الأوان. وبالتالى: «كل من يدعو الرب بشأن ما قد حدث بالفعل فإنه يدعو دعاء لا جدوى منه»(٧)، وإذا كنت تطمح إلى أن يكون اسمك مدرجًا فى قائمة شرفية، فأنت تضيع وقتك فى الدعاء بأن يكون اسمك فى هذه القائمة وأن تكون فى مرتبة معينة. كما يقول الأحبار: «يجب ألا تعتمد على المعجزات». حيث يستبعد الأحبار بعض الدعوات

من إمكانية الاستجابة لها. وينتمى أيضًا إلى هذا التصنيف الدعوات التى سمعها ربّا وانتقدها. فحينما سمع ربّا رجلًا يدعو بأن يفوز بحب جارية معينة. أخبره ربّا أن يتوقف عن هذا الدعاء قائلًا: «إذا كانت هذه الجارية من نصيبك لن يستطيع أحد أن يحول بينكما، وإذا لم تكن من نصيبك أن تحصل عليها، فأنت تنكر العناية الإلهية فى هذا الدعاء»[٨]. حيث إن الزيجات يتم عقدها فى السماء وهى خارجة عن نطاق الدعاء.

بالإضافة إلى ذلك، يستنكر الأحبار ما يسمى بالـ ليون تفيللاه lyyun Tephillah، وتعنى كلمة lyyun فكرة، وحساب. وأحيانًا يتم استعمال هذه الكلمة بمعنى الدعاء* بمنطق سليم، للإشارة إلى الإخلاص فى الدعاء على عكس الكلام التلقينى القائم على صيغ معدة مسبقًا. لكن هناك كلمة أخرى وهى كافاناه kavvanah التى يمكن تحويلها إلى القصد والنيّة، حيث لا يوجد أى خصائص ضرورية يمكن استخلاصها من النظرية اليهودية عن الدعاء. لكن ليون تفيللاه كان يتم غالبًا استعمالها بالمعنى السيئ. والحسابات فى الدعاء هى التوقعات بالاستجابة للدعاء فى مطالب معينة، ويعترض الأحبار بشدة على مثل هذه التوقعات باستجابة الرب لأى نوع من الدعاء، «حيث إن من يدعو طويلًا ويعتمد على الاستجابة، سوف يصاب بخيبة أمل فى نهاية الأمر»، وأيضًا: «يتعرض الإنسان فى حياته اليومية لثلاثة ذنوب - وهى الأفكار الشيطانية، والاعتماد على الدعاء، والافتراء على الناس»[٩]. وبالتالى فإن توقع استجابة الدعاء هو تطفل مزعج، من الصعب تجنبه ويتم تصنيفه على أنه ذنب. وربما يمكن تفسير هذه النقطة من جانب آخر. فالإنسان الصالح لا يتوقع فقط عدم الاستجابة للدعاء، لكنه يمتنع عن دعاء الرب لتحقيق مصالحه الشخصية. «الرب المقدس» كما بلغنا: «يشتاق لدعوات الصالحين»، ولا يتم إقامة عرش الرب حتى يغنى له أطفاله أغنية، فليس هناك ملك دون أتباع، وكما يرغب الرب فى سماع الثناء من عبده، فإنه يشتاق أيضًا لتوسلات عبده. لكن الصالح لا يقوم بسهولة بالتوسل إلى الرب. وهذا هو تفسير التلمود لعقم زوجات البطاركة، فقد منع الرب عنهم الإنجاب لكى يجبر القديسين الممتنعين عن دعائه أن يتوسلوا إليه. وأيضًا من وجهة نظر أخرى كان هذا هو حال شعب إسرائيل

كله. لماذا دفع الرب شعب إسرائيل إلى هذا المدى الخطير عند البحر الأحمر قبل أن يقوم بتخليصهم ؟ لأن الرب اشتاق لسماع دعاء إسرائيل. وقال رابى يوشع بن ليفى: كيف تبدو هذه المسألة ؟ المسألة أشبه بملك كان يسافر على الطريق وحده ثم وجد بنت أحد الملوك تبكى قائلة: «أنا أتوسل إليك أن تخلصنى من أيدى هؤلاء اللصوص»، فاستجاب الملك وأنقذها. ثم بعد فترة رغب أن يتخذها زوجًا له، فقد اشتاق أن يسمع كلماتها الحلوة مرة أخرى لكنها صمتت عن الكلام. ماذا فعل الملك فى هذه الحالة؟ استأجر اللصوص أنفسهم مرة أخرى لكى يخطفوا الأميرة لكى يجعلوها تصرخ وتبكى حتى يسمع صوتها مرة أخرى. وهكذا، بمجرد أن اقترب منها اللصوص بكت مرة أخرى للملك وسارع هو بالذهاب إليها، وقال: «هذا هو ما اشتقت إليه، أن أسمع صوتك». - وهذا هو الحال مع إسرائيل، حينما كانوا فى مصر تعرضوا للعبودية وأخذوا يصرخون وتعلقت أعينهم بالرب، كما هو مكتوب: وحدث أن بنى إسرائيل صرخوا من فرط العبودية، وبكوا. ثم تستطرد التوراة: ورغب الرب فى سماع صوتهم مرة أخرى، لكن لم تكن لديهم الرغبة، فماذا فعل الرب؟ أرسل فرعون لكى يضطهدهم، وكما تقول التوراة: واقترب منهم فرعون، لذلك توسل بنو إسرائيل للرب، وفى هذه اللحظة قال الرب: «لقد سعيت لهذا، أن أسمع صوتكم، كما هو مكتوب فى سفر نشيد الأناشيد (التى يصفها شراح الربانية على أنها حكاية رمزية تتعلق بحب الرب وإسرائيل): «حمامتى واقفة على منحدرات الصخور، دعنى أسمع صوتكم، صوتكم الذى سمعته للمرة الأولى فى مصر»[١٠].

وهنا لمحة عن ملحوظة أخرى، لكن يمكننا أن نسمعها فى مكان آخر بوضوح أكبر: «احترم طبيبك الذى يقف أمامك فأنت تحتاج إليه»، يقول ابن سيراخ Ecclesiasticus. هذه الفقرة مستخدمة فى التلمود لانتقاد الممارسة الشائعة بالدعاء فقط عند التعرض لضغط الحاجة. يقول الرب المقدس: «كما أنه من قدرتى أن آمر المطر والندى بالسقوط، وأجعل النبات ينمو لكى يتغذى الإنسان، كذلك فأنت ملزم بالصلاة لى وأن تثنى علىّ فى أعمالى، ويجب ألا تقول، أنا فى رخاء، إذن سوف أدعو الرب لكن إذا ما حلت بى

مصيبة سوف آتى وأتوسل. قبل أن تحل المصيبة، لا بد أن تدعونى»[١١]. سوف ينظر البعض إلى هذه الفقرات وكأنها تجذبنا بعيدًا عن تصور الدعاء توسلًا واستغاثة. فهو سلوك عقلى وعنصر دائم فى الحياة الدينية مستقل عن ضرورة حاجات أو رغبات معينة. وقد يقول أحدهم: عند رؤية الدليل الكامل، أن هذا هو الفكر السائد فى نظرية الدعاء الربانية.

يتضح هذا الأمر، من ناحية، من خلال أهمية العبادة العامة. ونشأت هذه الأهمية من انتظام هذه العبادة، فهو ليس دافعًا عارضًا؛ ولكنه إحدى الخصائص المتكررة فى الحياة اليومية. وكان هناك أهمية أكثر فى تمجيد الربانيين للدعاء العام. وقد يكون دعاء المجتمع ذا طابع أنانى يتعارض مع رخاء المجتمعات الأخرى. لكن الأنانية قد تكون أقل فسادًا من أن يدعو أحد الأفراد أن تحل المصائب والأذى على شخص آخر. وحتى هذا النوع من الأنانية، أنانية المجتمع قد تعرضت للتوبيخ والنقد فى بعض الفقرات الربانية الشهيرة. حيث يقال: «أرادت الملائكة أن ترنم بالثناء على الرب، بينما كان المصريون يغرقون فى البحر، فوبخهم الرب على ذلك قائلًا: هل أستمع إلى غنائكم بينما يهلك أطفالى أمام عينى؟»[١٢]. وهذا لم يكن مجرد تعبير تقى، حيث إن قداس عيد الفصح داخل الكنيس قد تم تفعيله بصفة دائمة عن طريق هذه الفكرة اليهودية. وفى الأعياد اليهودية كانت السلاسل النبيلة من الترانيم والثناء (Hallel) – المزامير ١١٣ إلى ١١٨ – جزءًا لا يتجزء من الطقوس الكنسية. لكن فى اليوم السابع من عيد الفصح – اليوم الذى غرق فيه المصريون فى البحر الأحمر – تم تقليص هذه الترانيم، على أساس هذه العبارات التلمودية المذكورة سابقًا. وكذلك فعل الفريسيون، والدين الذى تم استياقه منهم، يمجد النص التالى: «حينما يسقط أعدائى لا تفرحوا».

هناك دون شك فقرات لاعنة فى سفر المزامير، وبعض هذه الفقرات (بأى حال من الأحوال) قد وجدت طريقها إلى صلاة الكنيس والكنيسة. لكن فى ما عدا عصر الاضطهاد المرير (مثل نضال بروتستانت Puritan ضد الظلم والاضطهاد فى إنجلترا،

أو أثناء الحملات الصليبية) – لم يتم تفسير هذه التوسلات اللاعنة بشكل شخصى. وما زال المسيحيون واليهود يمكنهم الصلاة دون استخدام هذه الفقرات. حيث إن هناك فقرات كافية فى سفر المزامير غير هذه الفقرات.

وهناك حادثة مهمة تتعلق بهذه النقطة نفسها يرويها لنا يوسيفوس. كان أريتاس Aretas الملك النبطى، يحاصر أورشليم فى عام ٦٧ ق.م، ومعه قوات عربية ويهودية. «الآن هناك رجل اسمه أونياس، رجل صالح يحبه الرب. الذى قام بالدعاء للرب فى وقت الجفاف لكى يضع حدًا لهذه الحرارة الرهيبة، ثم استجاب الرب لدعائه وأرسل عليهم المطر. وقد أخفى هذا الرجل نفسه، لأنه رأى أن هذه الحرب الأهلية سوف تستمر طويلًا. ومع ذلك أحضروه بالقوة إلى المعسكر اليهودى، ورغبوا فى الخلاص من هذا الجفاف بدعاء هذا الرجل الصالح، لذلك أراد أن يدعو باللعن على أريستوبولوس Aristobulus بهذا الأسلوب وبأسلوبه الخاص. لكن ومع رفضه واعتذاره تم إجباره على التحدث تحت ضغط الحشود، لذلك وقف بينهم وقال: «يا إلهى يا رب العالم كله، لأن من يقفون بجوارى الآن هم شعبك، وهؤلاء الحاضرون هم كهنتك، أتضرع إليك ألا تستمع لدعاء هؤلاء ضد الآخرين ولا تنفذ ما يدعو به الآخرون على هؤلاء». هذه النزاهة لم تلقَ القبول لدى هؤلاء الأنصار ذوى العقول المتدنية، الذين يزعمون أن الرب فى صفهم هم وحدهم، كما هى عادة الغوغاء والجهلاء على مر العصور. وحينما «وجد الأشرار من الناس الذين يلتفون حوله» أن من أحضروه لكى يلعن قد رفض اللعن، ولم يقبل الدور الشعبى المنوط به سارعوا بالقضاء على أونياس[١٣]. لكن الفكرة الرئيسة فى دعاءَ أونياس صادفتنا فى موضع آخر. القاضى البَشَرى، كما يجب أن نتذكر، يسمع من جانب واحد فقط، لكن الرب يسمع العالم كله فى الوقت نفسه. والشخيناه Shechinah، أو الحضور الإلهى يتوفر لدى عشرة يصلون فى الوقت نفسه – العشرة يمثلون النصاب اللازم لدعاء/ لصلاة الجماعة. ومن الممكن أن بعض القوى التى لاتقاوم ترجع إلى الدعوات الجماعية، ونلاحظ بعض الأصداء المشبوهة فى الأدب الحاخامى لهذه العقيدة التافهة، لكن لم يتم التلفظ بها صراحة فى أى موضع. لكن تبدو

أن الفكرة هى أن التوسل الفردى لا يعتمد أكثر على هذه الدعوات، حيث إن المطالب الفردية الخاصة تظهر وتتعزز من خلال الحشود التى تدعو فى الوقت نفسه. «الجميع سواسية ويدعون أمام الرب، النساء والعبيد، الحكماء والمغفلون، الأغنياء والفقراء». «حينما يدعو أحد الأفراد مع الحشود، يكون الأمر أشبه بعدد من الأغنياء الذين يصنعون تاجًا للملك، ثم يأتى شخص فقير ويضع جزءًا صغيرًا. هل الملك سوف يحتقر هذا التاج لأن أحد الفقراء أسهم فى صنعه؟ وهل إذا ما انضم رجل شرير إلى رجل صالح يدعو الرب، هل سيرفض الرب الدعاء بسبب هذا الشرير؟ وهكذا فإن الدعاء الجماعى يرتفع مستواه ولا يصنع أى فرق بين الصالح والطالح. إليك هذه المقولة: «حينما تقوم جماعات مختلفة بالدعاء، يقوم الملاك المعين لهذا الدعاء بحصر التوسلات والتضرعات جميعها، ثم يضعها تاج أزهار فوق جبين الأعلى منزلة»[١٤]. وهذا المظهر من مظاهر ولع الربانى بالدعاء الجماعى يرجع إلى هذا الإيثار العظيم، ويمكننا أن نلمس ذلك فى تكرار الحالات التى يطلب فيها رجل من الآخر أن يدعو كل منهما للآخر. «الدعاء لشخص آخر هو دعاء مستجاب أولًا «كل من يفقد فرصة الدعاء للآخرين يكون من المذنبين». «عوقب إليميلخ Elimelech وأبناؤه بسبب تقصيرهم فى الدعاء لجيلهم»[١٥]. وتركوا يهودا، سوف يتم تذكر ذلك بالنسبة إلى موآب Moab وبالتالى سيتم خصم دعائهم من الدعوات التى صعدت بالنيابة عن الجمع الذى يعانى من المجاعة. ربما هذه النقطة خرجت من الدعاء الربانى وتبدو غريبة إلى حد كبير، «لا تدع المسافرين الذين يدعون، يجدون مدخلًا إليك يا ربى»[١٦] لأن المسافرين سوف يطلبون بأنانية أن ينعم عليهم الرب بالطقس الجيد حينما يحتاج النبات فى أراضيهم إلى المطر. ولا يمكن للأنانية أن تستمر، ولا يمكن لأى شخص أن يتصور توبيخًا أشد للأنانية من هذا التوبيخ.

والآن جميع قوانين الشعائر الفريسية التى تتسبب فى المشاكل لعلماء اللاهوت الألمان تشير إلى هذا الدعاء الجماعى. لأن الشعائرية لها خطورة كبيرة على نحو ملحوظ. والنتيجة المصيرية للطقوس الدينية الثابتة هى الجمود. فثبات الأوقات والمواسم وصيغ الدعاء تؤدى إلى انحدار الدعاء ليصبح مجرد عادة. لكن ما يمكن فعله فى أى وقت

وبأى أسلوب يمكن عدم فعله فى أى وقت ولا بأى أسلوب. لذلك ألحق الأحبار أهمية كبرى بالعادات: «اجعل موعدًا دائمًا لدراسة التوراة»[١٧] وهى حكمة يهودية معروفة جيدًا. فقد كانت دراسة التوراة بالطبع من أعمال العادة وكانت أعلى من الصلاة. خطب رابا Raba فى الرجال الذين نحوا جانبًا الحياة الأبدية (الكتب المقدسة) وشغلوا أنفسهم بالحياة الفانية» (الصلاة صيانة). فإن معرفة إرادة الرب أهم من محاولة جعل إرادة الرب فى مصلحة الإنسان. وبالتالى «اجعل موعدًا دائمًا لدراسة التوراة» هى مداومة خطيرة على عادة جيدة، نحن نصرخ. لكن أليس من الفضول أن نتحرى هذا الخطر فى عادتنا الأخلاقية المثالية ؟ فنحن نقرأ صحف الصباح عادة من العادات، ولكننا لا نخشى أن نصبح مهتمين بشكل مكيانيكى بأخبار العالم. وفى مسألة الصلاة، تكون الصعوبة أكثر أهمية. وإذا كانت الصلاة تعنى أى شىء فلا بد أن تحافظ على عفويتها. وقد بذل الأحبار أقصى جهدهم لكى يواجهوا الضعف المتأصل فى العبادات الثابتة. واللغة العبرية هى اللغة المفضلة للصلاة ولكنها ليست إلزامية فقد يصلى الإنسان بأى لغة. على الرغم من أن دراسة القانون هى أمر ثابت، إلا أن الصلاة يجب ألا تكون مسألة ثابتة. وقام الأحبار ببلورة هذا المفهوم فى المبدأ العام: «لا تجعل صلاتك أمرًا ثابتًا إنما توسلًا للرحمة»[١٨]. داوم على دراسة كلمات الرب بما يجعل إرادته واضحة أمامك ولكن لا تجعل الصلاة أمرًا ثابتًا، لأن الصلاة هى محاولة الإنسان أن يحقق إرادة الرب وبمثابة اعتراف من الإنسان بعدم قدرته على تحقيق إرادة الرب – فالصلاة هى على أقصى تقدير هى صرخة من أجل الرحمة. ما هو الأمر المكروه فى الصلاة الثابتة ؟ يجيب أحد الأحبار: «إذا كانت صلاة الإنسان عبئًا عليه»، ويجيب آخر: «إذا لم يكن الإنسان يصلى كمن يطلب الرحمة»، ويجيب ثالث: «إذا فشل الإنسان فى تقديم التنوع الشخصى فى الصورة الثابتة للصلاة»، والتباهى لا يشجع عليه أحد. وتم تحذير المصلين من ألا يدعو الرب بصوت عال جدًا: «هؤلاء الذين يصيحون فى دعائهم هم أناس ذوو إيمان ضعيف»[١٩]، حيث يوصى الأحبار بأن يكون القلب خاشعًا والسلوك ذليلًا. ويفخر الفريسى بأنه فى صلاته ليس كأى شخص آخر، فهو ليس تقليديًا، حيث تعتبر الطائفة الفريسية أن جميع البشر يفتقدون إلى فضائل الخلاص. والاعتراف بالذنب وليس احتراف العصمة من الذنب

كان أمرًا ثابتًا فى صلاة الفريسيين. الأعين إلى الأرض والقلوب إلى السماء - هذا هو الوضع المقترح من الأحبار أثناء الصلاة.

هذه الوصايا لا يمكن أن تنجح بشكل كامل. لكن فى هذه الفترة المبكرة لا بد أن نتذكر أن العبادة الجماعية كانت تتم فى مدة قصير. والمدة الطويلة التى تستغرقها الصلاة اليهودية الآن، استغرقت وقتًا طويلًا لكى تتطور إلى هذا الحد، وحتى العقود الأولى فى القرن الرابع عشر كانت الشعائر الحقيقية للصلاة ذات طابع هلامى إلى حد كبير. وفى عصر يسوع ربما تتذكر الحرية التى أدت إلى أن أى شخص كان يمكنه أن يقرأ الكتب المقدسة ويفسرها فى كنيس الخليل. ومن الممكن أيضًا أن يكون يسوع استطاع أن يختار قراءاته الخاصة فى سفر أشعياء. وأيضًا تتوفر هذه الحرية نفسها بالنسبة إلى الدعاء. وحينما نتحدث عن الشعائر فى عصر يسوع، ينبغى ألا نفكر فى أى شىء مشابه للشعائر فى الكنيس حاليًا أو الكتاب الأنجليكى Anglican للصلاة الجماعية. فليس هناك شىء أكثر أهمية من العدد الغريب من الصلوات الفردية فى التلمود، والقدرة على الارتجال والاستعداد لها فى العبادة الجماعية والفردية، حيث استمر هذا الأمر فى تدفق زاخر إلى عصرنا الحالى فى الكنيس، على الرغم من أن تدفق هذا الإلهام كان أكثر غزارة فى العصور الرحبة التى سبقت عصر الطباعة. وهذا الاختراع الأخير أدى إلى جمود اليهودية بشكل أكثر مما فعله الفريسيون. وليس ممكنًا أن نعطى أى انطباع حقيقى عن هذا القدر الكبير من الصلوات التى دخلت فى الشعائر الكنسية أو فى بيت اليهودى أثناء القرون الأربعة عشر الأولى من العصر المسيحى.

إذن، ومرة أخرى، على الرغم من أن الأحبار يشددون أحيانًا على ضرورة الإطالة فى الصلاة، فإنهم غالبًا ما يعترضون على ذلك. وهذه المسألة لم تقترب دومًا من وجهة النظر نفسها، فقد كان مقبولًا أن يكون هناك وقت للإطالة ووقت لاختصار الصلاة. وقد سأل الإمبراطور أنتونينوس Antoninus الأمير رابى يهودا: «قد يصلى الإنسان كل الأوقات؟»، قال الحاخام: «لا!»، «إنه يعامل الرب باستخفاف»، ولم يكن الإمبراطور مقتنعًا. لذلك استيقظ الحاخام فى الصباح التالى مبكرًا وحيَّاه قائلًا: «مولاى»، وبعد

ساعة عاد وقال: «أيها الإمبراطور»، وبعد ساعة أخرى قال الحاخام للمرة الثالثة: «السلام عليك أيها الملك»، ولم يعد أنتونينوس قادرًا على تحمل ذلك، فرد على الحاخام بغضب قائلًا: «أنت تستهزئ بملكى»، فقال الحاخام: «إذن، فأنت أيها الملك يا من تتكون من لحم ودم تعتبر هذه التحيات المتكررة استهزاء، فهل يمكن للإنسان أن يزعج ملك الملوك فى جميع الأوقات ؟»[٢٠].

لكن حكاية الحاخام والملك قد تكون درسًا خطيرًا إذا كانت تعنى أكثر من هذا: يجب على الإنسان ألا يزعج الرب. وفى مقابل هذا يمكن أن نتطرق إلى حكاية ربانية أخرى[٢١]. فقد زار رجل صديقه واستقبله صديقه بحرارة وأجلسه على الأريكة بجانبه. ثم جاء مرة أخرى فأحضر له الصديق كرسيًا، وجاء مرة ثالثة فأعطاه الصديق مقعدًا، ثم جاء مرة رابعة فقال الصديق: «إن المقعد بعيد جدًا ولا يمكننى إحضاره من أجلك»، لكن الرب ليس كذلك، حيث إنه كلما طرق بنو إسرائيل باب الرب فرح الرب بهم، ومكتوب أنه: «هل هناك أمة عظيمة لها رب قريب منهم مثلما أنت يا ربنا قريب منا كلما دعوناك؟». وقد شعر الحاخامات بالصدمة مثلما شعرنا، من الافتراض القائل إن الرب يكون غير ممكن الوصول إليه فى أى وقت بالنسبة إلى النادم ومنكسر القلب: «بوابة الدموع لا تنغلق أبدًا» كما يقول الحاخام[٢٢].

كثير مما سبق لا يمسّ إلا سطح الموضوع ويجب علينا فى الدقائق المتبقية أن نخترق إلى ما هو أعمق من ذلك. فالعلاقة الأساسية للصلاة تعتمد على طبيعة الرب وعلاقته بالإنسان إذا كان الرب مطلقًا، إذا كان لا يتغير؛ لذلك يجب أن تكون الصلاة متطابقة مع الثناء والخضوع. ويسجل العابد هذا الشعور بالقوة الإلهية ونظرًا لضعفه، يضيف النتيجة أن صاحب جميع القوى هو فى الوقت نفسه الخير كله. ولذلك كان الثناء يشكل بندًا كبيرًا فى جميع طقوس الديانات التى لها مصادر فى اليهودية. فى سفر المزامير، وفى صلوات نحميا، ودانيال، التى تشكلت بناء عليها كثير من الصلوات الفرعية، فإن الثناء هو مقدمة للتوسل. وأقدم الشعر فى الترانيم هو الشكر Hodu: «شكرًا للرب لأنه خير، لأنه الحب والعطف الذى يدوم إلى الأبد»[٢٣].

وتأخذ اليهودية الحاخامية خطًا قويًا فى هذه المسألة. ويرجع الفضل فى ذلك إلى آدم Adam مؤلف المزمور ١١٣: إنه أمر جيد أن تشكر الرب وتتغنى بثنائه، يا أيها العالى، وصرح أنه حينما توقفت القرابين فى العصر المسيحانى، لأن الرجال لم يخطئوا مرة أخرى، فإنهم لن يقدموا قرابين مرة أخرى، وحينما تم التوقف عن كل صلوات الاسترضاء والتوبة، لأنه فى هذه الفترة لم يكن لدى الرجال ما يتوب عنه أو يطلب المغفرة له حيث إنه حينما تتوقف جميع القرابين والصلوات الأخرى سوف تظل صلوات الثناء والشكر إلى الأبد. لذلك فإن مهمة الإنسان وسعادته منذ عصر آدم وحتى عصر الماشيح فى تصور اليهود، هو الثناء على الرب. الثناء أولًا ثم التضرع ثانيًا، هذه هى الحكمة اليهودية المتكررة لدى كتاب الصلوات، الثناء على الرب عند الحزن وأيضًا عند السعادة. ويسأل التلمود ما هو ابتلاء الحب؟ ويجيب أن هذا الابتلاء لا يحرم المبتلى من القدرة على الصلاة(٢٤). وكلما كانت الصلاة طويلة بقدر الإمكان تكون يد الرب أكثر ثقلًا على الحزين تستقر فوق الحزين ليس غضبًا وإنما حبًا. جميع البركات اللا متناهية الموصوفة فى التلمود لجميع أفعال الحياة المتصورة وغير المتصورة هى عبارة عن ثناء. وفى هذا قد يكون هناك فكرة ما عن العرفان بالجميل للفضائل القادمة، لكن هذه فكرة تتدرج من رجل إلى آخر، ولكنها ليست تصورًا هابطًا بين الرب والإنسان - حتى وإن كان أثناء شهادته بالشكر يحمل العابد الأمل ضمنًا. أو مرة أخرى ربما يكون فى هذا القسم من الثناء عنصر من عناصر الاستعطاف، فأنت تلاطف الدكتاتور المستهتر بدعوى الإطراء. لكن هذه الفكرة لا يمكننا أن نقول إنها غزت عقل اليهودية عن وعى. لكن عقل اليهودية قد أتى بشكل كبير إلى مجال الصلاة، فلم تكن دراسة القانون فى حد ذاتها من أعمال العبادة، لكن كانت المدرسة غالبًا هى مكان الصلاة. والعقل سواء كان موجهًا نحو التاريخ الكونى أو إلى الخبرات الشخصية، يدرك الأساس المتكرر للثناء والشكر. لكن الصلاة ليست فقط أمرًا عقليًا وإنما أمرًا قلبيًا أيضًا.

الآن بينما يقدر العقل أن الصلاة الوحيدة يجب أن تكون ثناءً، إلا أن القلب لا يرضى أن يمدح الرب. وعلى مدار حياة البشر كان البكاء ينطلق لطلب الرحمة. ولأن البشر يعانون بغض النظر عن عقيدتهم، لذلك يتوسلون جميعًا لطلب الرحمة من الرب، ونقتبس الأغنية الأخيرة: «الألم ليس طائفيًا وأيضًا الشفقة. هناك سوف نصطدم وجهًا لوجه بازدواجية ربانية غريبة - رحمة وعدل الرب. والاستشهاد بمقولتين هو أفضل من التفسير المطول لهذه الازدواجية. فالصالحون هم من يمنحون القوة للرب ويمنحونه القدرة على أن يكون رحيمًا. لماذا يتم الرمز إلى صلاة الصالح على هيئة مجرفة ؟، كما أن المجرفة تحول البذرة من مكان إلى آخر، كذلك فإن صلاة الصالح تنقل الصفات الإلهية من صفة الغضب إلى صفة الرحمة[٢٥]، والرب نفسه يصلى لنفسه بالطريقة نفسها. فى قصة الخلق صنع الرب لنفسه خيمة فى أورشليم وصلى فيها، قال لتكن إرادتى أن ينفذ أبنائى إرادتى لذلك لن أدمر بيت الصلاة. لكن حينما جعلت ذنوب إسرائيل الرب يدمر بيت الصلاة، لذلك دعا الرب قائلًا: «لتكن إرادتى أن يتوب أبنائى، لذلك سوف أقوم بإعادة بناء البيت». يروى رابى إسماعيل كيف أنه (حينما كان كاهنًا) دخل القدس الداخلى ليقدم البخور ورأى هنالك الرب وسأله البركة، وقال رابى إسماعيل: هل تكون إرادتك أن تكبت رحمتك غضبك فأومأ الرب موافقًا[٢٦]. وكان ويبر Weber عنيدًا كعادة الألمان حيث لا يرى فى هذه الفقرات سوى فكرة الطاغية الأعلى الذى لن يسمح بأن تتحكم الرحمة فى العدالة. لكن على الرغم من أن بعض هذه الفقرات فظة بل إنها طفولية بشكل ساذج، فإنها تمثل مرحلة من مراحل محاولة توفير علاقة بين الرب والإنسان، هذه المحاولة التى هى فى وقت واحد هدف سام ومصدر اليأس فى جميع الأديان. وتأتى الذروة حينما يخبرنا الحاخامات، أن الرب يعلّم الإنسان الصيغة الحقيقة للصلاة، دعا موسى للصلاة له وأمره أن يقول: «يا إلهى حوِّل المر إلى حلو»[٢٧]، «فأنا أهرب منك إليك» وقد كتب هذه الكلمات سليمان ابن جابيرول Solomon ibn Gabirol فى كتابه تاج المملكة Kether Malkchuth أكثر الأناشيد العبرية إلهامًا بعد سفر المزامير.

يحكم الرب العادل، لكن رحمته تكون فوق جميع أعماله، إنها هذه العقيدة فى جميع الرحمات السائدة للرب التى صنعت كلمات يسوع: «إرادتكم وليس إرادتى» الكلام السامى للوعى اليهودى فى مسألة الصلاة. تعبر هذه الكلمات عن أكثر من مجرد استسلام، إنها تعبر أيضًا عن الثقة بأن إرادة الرب هى أقصى الخير للإنسان، وبالتالى تصبح الصلاة أكثر من مجرد توسل، فهى شىء ما يتجاوز الثناء وتصبح انسجامًا بين الإنسان والرب. إنها روح الرب فى الإنسان الذاهب إلى ملاقاة الروح الإلهية فى الرب، إنه صعود روح الإنسان إلى مصدرها السماوى[٢٨]. الإنسان المصلى هو الحضور الإلهى. والصلاة فى لغة التصوف اليهوى هى شرارة الفحم، فهى توحد العالم العلوى بالعالم السفلى[٢٩]. يقول أحد الحاخامات إن الصلاة عمل قلبى[٣٠]. وهى تضع قلب الإنسان فى مذبح الرب. لا يصلى الإنسان بشكل مقبول لو لم يجعل قلبه لحمًا[٣١]. سوف تحب إلهك الرب من كل قلبك، لذلك حُذر الإسرائيليون أنه فى ساعة الصلاة يجب ألا يكون القلب مشتتًا، جزء للرب وجزء للطموحات الدنيوية[٣٢]، حيث إن خشية الرب هى ما تعطى للصلاة معنى. وقبضة واحدة فى قلب الإنسان أفضل من قطاعات كثيرة[٣٣]. وتنحى الصلاة الموت جانبًا، لكن ترتبط الصلاة بالصدقات والتوبة[٣٤]. لاحظ كيف أن القوة السحرية القديمة للصلاة قد تشوهت بهذه الكلمات – وهى أحد العناصر المعروفة فى الطقوس اليهودية. يريد الرب القلب وهى مقولة شهيرة أخرى. الصلاة تطهر. الرب هو ينبوع إسرائيل. وكما أن المياه تنظف [٣٥] القَذَر، الرب ينظف إسرائيل. من يذهب إلى من؟ الينبوع إلى النجس أم النجس إلى الينبوع؟ الإنسان النجس يذهب إلى الينبوع، يهبط ثم يغتسل. وهذا هو الحال مع الصلاة. لكن الينبوع قريب، إذا لم تستطع الذهاب إلى بيت الصلاة، صل على الأريكة، وإذا لم تستطع صياغة الكلمات دع القلب يتكلم فى صمت [٣٦]. وأخيرًا يقول رابى إليعازر: هكذا سوف يصلى الإنسان: «نفذ إرادتك يا ربى فى السماء العليا وامنح سكينتك فى روح من يخشون الرب على الأرض والخير هو ما تفعله، تباركت يا إلهى أنت تسمع الصلاة»[٣٧].

لكن ليس هناك وقت ولا حاجة لإضافة اقتباسات أخرى. وفى كتابه الرائع: الترانيم فى حياة البشر، يقول السيد ر. إ. بروتيرو Mr. R. E. Prothero: إن الترانيم هى مرآة يرى فيها الإنسان حركات روحه، فهى تعبر فى كلمات دقيقة عن القرابة التى يطمح أى إنسان لأن يمتلكها مع الأعلى، الرب الخالد المحب الذى سيكون حاميه وحارسه وصديقه. فهى تروى التجربة المعتادة، الأفكار المألوفة لدى الإنسان ولكنها تضيف نطاقًا واسعًا، تضيف كثافة وعمقًا، وارتفاعًا يتجاوز قدرة الإنسان الموهوب. فهى تترجم إلى كلام، الشغف الروحى الأكثر سموًّا وعبقرية، وهى تقول أيضًا فى شكل بسيط وجميل، الاتفاق الدقيق بين الشعور والتعبير، الأشواق المتواضعة وغير البليغة للفلاح الجاهل. فالأمر كذلك إذن فى أى دولة، أصبحت لغة الترانيم جزءًا من الحياة اليومية للأمم، تتخلل إلى أمثالهم وعبرهم وتختلط مع محادثاتهم ويتم استخدامها فى جميع مراحل الوجود».

يبحث السيد بروتيرو بأمثلة تاريخية بليغة ومنتقاة، كيف أن الترانيم بوعيها العميق بالذنب، قد شهدت على تواضع الإنسان فى ساعة النصر:

«ليس علينا يا رب ليس علينا» – طموحهم النادم والواثق بعد اتصالهم المتجدد مع الرب– كيف أن هذه الترانيم أصبحت القرابين والأدعية للبشرية. وعلى الرغم من أن الكتاب يقع تحت عنوان الترانيم فى الحياة البشرية، يتجاهل السيد بروتيرو من الناحية العملية قوتها وتأثيرها على حياة اليهود. لقد تم تنظيم العالم كله ليشهد على القيم الخالدة للترانيم، لكن اليهود فقط، وهم مَن كتب الترانيم، قد أهملوا ذلك.

وكان ضروريًّا لى أن أكتب هذا التعليق، بحزن وليس بغضب. لأن الكثير أثناء تقديرهم للتصور اليهودى عن الصلاة ينسون أن الترانيم لم تكن يهودية فقط من حيث النشأة، إنما كانت الشىء الأكثر تقديرًا، الشىء الأكثر حبًّا وإعزازًا فى الأدب اليهودى(٣٨). كان الكهنة يرددون الترانيم فى القرابين اليومية، وحينما سقط الهيكل حلّت الترانيم محل القرابين. أصبحت الترانيم بالنسبة إلى اليهود موردًا للعزاء، الدعم

فى وقت الشدة، الطمأنينة عند الذنب. والنظرية اليهودية عن الصلاة هى - سفر المزامير. والحاخامية أعادت تفسير سفر المزامير وتفعيله، لكنها لم تخفض أو تتنازل عنه شيئًا. فقد رأت الحاخامية فى سفر المزامير، وفقًا لكلمات هاينز Heine «شروق الشمس وغروبها، الميلاد والموت والوعد والوفاء بالوعد، الدراما الكاملة للبشرية». واستوعب الكنيس سفر المزامير داخل روحه الداخلية. وفى القرن الحادى عشر، كتب ابن جابيرول الابتهال التالى فى الصلاة، الذى ورد فى كثير من الشعائر اليهودية الحديثة ورددها كثير من المصلين اليهود يوميًا فى الصباح الباكر:

فى الفجر ألجأ إليك

الملجأ، الصخرة العالية

أضع صلاتى أمامك فى الصباح

ولصلاتى فى المساء

وأمام عظمتك

أقف خائفًا

وعيناك ترى جميع أفكارى الخفية

ارقد بعمق فى حضنى

وبالإضافة إلى ذلك ما الذى

يمكن للقلب واللسان فعله ؟

ما هى قوتى وما هى

روحى أيضًا ؟

لكن فى الواقع، إن غناء الإنسان

قد يبدو جيدًا لك

لذلك أنا أثنى عليك، مغنيًّا بينما تقبع

أنفاس الرب داخلى.

هذه الكلمات كتبتها السيدة سالامان Salaman[٣٩]، وأدت بشكل جميل ودقيق إلى إعادة إنتاج النص العبرى. «الآلية»، «الفريسية» مثل هذه العبارات هى غير مناسبة بشكل لا يطاق حينما تطبق على النظرية اليهودية عن الصلاة التى تجد التعبير المعتاد عنها فى هذه الوساطات.

المفهوم الربانى للقداسة

سولومون شيختر

إن مفهوم القداسة فى الأدب الربانى هو مفهوم معقد، لكونه مركبًا من جوانب متعددة ليس من السهل تعريفها، وأحيانًا تكون متناقضة... لكن التباين فى المثل العليا للقداسة ربما يمكن تطبيقها على الحياة العلمية، حيث تنشأ جميعها فى وعى إسرائيل عن العلاقة الوطيدة بالرب. التى تعتبر ـ كما حاولت أن أوضح فى كثير من المواضع فى هذا العرض ـ الفكرة الرئيسة عن اللاهوت الحاخامى[1]. فى الحقيقة، فى خصائصها الواسعة، إن كلمة القداسة ما هى إلا مرادف لكلمة تقليد الرب Imitatio Dei، المهمة التى تعتمد على الاتصال القريب بين إسرائيل وبين الرب. «سوف تكون مقدسًا، لأنى أنا الرب، مقدس» (سفر اللاويين ١٩ : ٢)، هذه الكلمات تم تفسيرها على يد الحكيم الربانى القديم آبا شاءول Abba Saul ليصبح معناها: «إسرائيل هى عائلة (البطانة أو الحارس) الملك (الرب) وبالتالى أصبح الشغل الشاغل لهم أن يقلدوا الرب»[2]. وهذه الفكرة نفسها تم تفسيرها فى كثير من الكلمات على يد حاخام آخر الذى أعاد صياغة العبارة الواردة فى سفر اللاويين التى ذكرناها للتو: «يجب أن تكون مقدسًا، لماذا؟ لأننى مقدس، لأننى قرنتك بى، وكما يقال: لأن الحزام يلتف حول وسط الإنسان، لذلك

قررت أن يلتف بيت إسرائيل بأكمله حولى» (أورشليمى ١٣: ١١)[٣]، وقال حاخام آخر: «قال الرب لإسرائيل: قبل أن أخلق العالم تم تكريسكم لى، لذلك أنتم مقدسون مثلما أنا مقدس»، واستطرد قائلًا: «المسألة تشبه ملكًا كرس امرأة له (بالزواج منها) وقال لها: لأنك زوجتى، ها هو مجدى سيكون مجدك، وأنت بالتالى مقدسة مثلما أنا مقدس»[٤]، بعبارة أخرى، كانت علاقة إسرائيل بالرب علاقة العائلة بالملك، علاقة الزوجة بالزوج، علاقة الأطفال بالأب[٥]، وبالتالى كان يجب عليهم أن يتخذوه قدوة ويقلدوه فى قداسته.

وقبل التطرق إلى بعض التحليلات لعبارة «تقليد الرب» أو القداسة، كما يقترحها الأدب الربانى، تجب الإشارة إلى أن المصطلح العبرى قِدُوشَا Kedushah لا يغطى مصطلح القداسة holiness، حيث إن الجانب التصوفى والسامى منه تم التعبير عنه بشكل أفضل فى المصطلح اليهودى حَسِيدُوت Chasiduth (القداسة: saintliness) الذى بالنسبة إليه يكون مصطلح قِدُوشا هو إحدى القيم البدائية[٦]، على الرغم من أن الفكرتين مقترنتان بعضهما ببعض بحيث لم يتم ذكرهما بشكل منفصل فى النصوص الربانية. وسوف أصنف فى الصفحات التالية ملاحظاتى تحت باب قدوشا وباب حسيدوت. المصطلح الأول يتحرك فى حدود القانون وأحيانًا يتجاوزه، بينما المصطلح الأخير يطمح إلى نوع سامٍ من القداسة، لا يكمل القانون فقط وإنما يقدم تصحيحات معينة له.

كما رأينا، فإن مصطلح القداسة كما يقول آبا شاءول هو تقليد الرب. وطبيعة هذا التقليد يوضحها الرب نفسه: «أنا وهو، مثل (الرب) مثلما أن الرب رحيم وغفور فلتكن أنت كذلك (الإنسان) رحيمًا وغفورًا».[٧] والعبارات التوراتية: «السير فى طرق الرب» (سفر التثنية ١١: ٢٢)، «وتتم تسميتك باسم الرب» (سفر يوئيل ٣: ٥)، تم تفسيرها مرة أخرى: « كما أن الرب اسمه رحيم ورءوف، فلتكن أنت أيضًا، وكما يسمى الرب بالصالح، فلتكن أنت أيضًا صالحًا، وكما يسمى الرب بالمقدس فلتكن أنت مقدسًا»[٨]،

وحرفة المقدس تبارك وتعالى، هى الإحسان واللطف، وإبراهيم الذى أمر بنيه وأهله بعد موته بأن: «اتبعوا طريق الرب» (سفر التكوين ١٨: ١٩)، هذا الكلام من عند الرب، «لقد اخترت حرفتى، وبالتالى يجب أن تكون مثلى، قديم الأيام»(٩). والتقليد يتشكل بطريقة عملية فى الفقرة التالية: «أعضاء بيت إسرائيل كانوا منوطين بمهمة معاملة بعضهم البعض برحمة وأن يؤدوا الصدقات (ميتزڤاه Mizwah) وأن يتعاملوا بلطف، لأن المقدس تبارك وتعالى قد خلق هذا الكون بالحب والرحمة واللطف، وهذا يظل معنا لنتعلم من طرق الرب». وبالتالى يقول رابى حاما بن حانينا R. Chama b. chaninah: «... نحن نسير بصفات الرب (أو بالأحرى نتخذ من هذه الصفات القواعد التى نتصرف وفقًا لها) وكما هو يكسو العارى (سفر التكوين ٣: ٢١) فلتكسو أنت أيضًا العراة، وكما يعود المريض (سفر التكوين ١٨: ١١) فلتعد أنت المريض، وكما يريح المعزين (سفر التكوين ٢٥ ، ١١) فلترح المعزين، وكما يدفن الميت (سفر التثنية ٣٤ ، ٥)(١٠) فلتدفن أنت أيضًا الموتى». ومرة أخرى عندما قام رابى يهودا بن أيلعى R. Jhudah b. Ilai بوقف درسه لكى ينضم إلى حفل الزفاف، اعتاد أن يوجه الكلمات التالية إلى أتباعه: «أطفالى!: انهضوا وأظهروا الاحترام للعروس (بالانضمام إلى الحفل)، حيث إننا نجد أن المقدس تبارك وتعالى قد تصرف كأفضل البشر بالنسبة إلى حواء»(١١). ويمتد التقليد إلى أساليب أخرى جيدة، التى نأخذ فيها القدوة من الرب، كما بلغنا مثلًا من الحاخامات: «فليتعلم الإنسان السلوك السليم من المنتشر فى كل مكان، الذى على الرغم من أنه يعلم بغياب الصالحين من سدوم عامورا Sodom and Gomorrah، لم يقاطع أبراهام أثناء شفاعته لهذه المدن، لكنه تركه حتى انتهى من دعائه، وأخذ إجازة قبل أن يتركه»(١٢).

وينبغى أن نلاحظ أيضًا أن تقليد الرب يقتصر فقط على الرحمة والصلاح، فالحاخامات لم يرغبوا أن يتخذ اليهود القدوة من الرب فى شدته وتطبيق العدالة الصارمة؛ فقد أعطتهم التوراة أمثلة كثيرة على هذه الصفات. ونلمس الاهتمام بهذه العلاقة فى الطريقة التى تم بها توكيد وصية التقليد على يد بعض السلطات المتأخرة: «أمر الرب تبارك وتعالى أن الإنسان يجب أن يلتزم بطرق الرب، كما هو مكتوب يجب أن تخشى الرب إلهك، وتخدمه

وينبغى أن تلتصق به» (سفر التثنية ١٠: ١٩). لكن كيف يمكن للإنسان أن يتعلق بالشخيناه ؟ فليس مكتوبًا أن «لأن الرب إلهك يُهلك بالنار، فهل هو رب غيور؟ (سفر التثنية٤: ٢٤)، لكن التزامًا بأساليبه: فكما يعود الرب المريض، يجب أن تعود المريض، وهكذا»[١٣]. وصفة الغيرة هى صفة منكرة، بينما أصبحت صفات الرحمة والصلاح قوانين البشرية. والنبى إيليا الذى قال: «لقد غرت غيرة للرب إله الجنود» (سفر الملوك الأول ١٩: ١٠)، وحتى حينما تكرر هذا الاستنكار فى إسرائيل (المصدر السابق، الآية ١٤) وبّخه الرب على ذلك بحسب كلام الحاخامات، حيث أجابهم الرب: «أنتم دائمًا غيورون» وتم عزله من المنصب النبوى، وتم تعيين إليشع Elisha نبيًّا بدلًا منه[١٤].

الجانب الثانى أو الجانب السلبى من القداسة مذكور ضمنًا فى الكلمة العبرية قِدوشا، حيث إن المعنى الأصلى يبدو أنه «الانعزال» separation و«الانسحاب» withdrawal[١٥]؛ لذلك أعاد الحاخامات صياغة العبارة: (كرسوا أنفسكم وكونوا مقدسين، لأننى مقدس (سفر اللاويين ١١: ٤٤) بالكلمات: «كما أننى منعزل، يجب أن تنعزلوا»[١٦]. ولا تعنى انعزالية الرب أى ابتعاد تجريدى، وإنما تعنى فقط الانعزال والانسحاب من الأشياء غير الطاهرة والنجسة، لأنها لا تتناسب وقدسية الرب، وبالتالى يجب أن ينعزل وينسحب اليهود عن أى شيء غير طاهر أو نجس.

فى المقام الأول، بين الأشياء غير الطاهرة، التى تتنوع بشكل واسع، هى: عبادة الأصنام، والزنا، وإراقة الدماء، وينطبق مصطلح طومآه Tumah (الدنس) على هذه الخطايا الثلاث العظمى[١٧]. والطبيعة النجسة للخطيئة الثانية (التى تتضمن جميع أشكال الفجور الجنسى) يتم التركيز عليها فى الأدب الربانى. وقد فسر الأحبار السطر التالى: «وسوف يكون منى مملكة من الكهنة وأمة مقدسة» (الخروج ١٩، ٦) بالكلمات التالية: «فلتكن لى مملكة من الكهنة، منفصلين عن بقية أمم العالم وأعمالهم الدنسة»[١٨]. وهذه الفقرة يجب أن ترتبط بعبارة أخرى تشير إلى كلمات توراتية: «ويجب أن تكونوا أمة مقدسة منى وسوف أفصلكم عن بقية العالم لتكونوا لى» (اللاويين ٢٠: ٢٦)، حيث أشار الأحبار إلى الفجور الجنسى للتفرقة بين العالم الوثنى وبين إسرائيل[١٩]. فى الواقع كان يتم تسمية هذه الغلمة الجنسية بالـ طومآه (دنس)، هذا التساهل الذى يؤدى إلى

التفرقة بين الإنسان والرب، ويقول الرب: «ما هى المتعة التى أتركها بداخله»؟[٢٠]. لكن كل من يحيط نفسه بسياج ضد أى شىء غير طاهر يسمى بالقديس[٢١]، «وكل من يغض بصره عن رؤية الشر (بمعنى الفساد) يستحق أن يتم منحه حضور السكينة[٢٢].

يمتد مفهوم الدنس ليشمل جميع الأشياء الموصومة فى التشريع اللاوى كنجس، خصوصًا الأطعمة المحظورة: «التى تجعل الروح بغيضة». ويعتبر الأحبار أن الالتزام بهذه القوانين إحدى المزايا الخاصة لإسرائيل، للدلالة على التفرقة بينهم وبين «أبناء نوح: descendants of Noah»[٢٣] وفى مخالفة هذه القوانين يرون أن الباب يكون مفتوحًا نحو عبادة الأصنام، أو بعبارة أخرى إلى الدرك الأسفل من النجس[٢٤].

كما تصبح الروح بغيضة – وبالتالى نجسة – فى نظر الأحبار عند فعل أى شىء يثير الاشمئزاز، على سبيل المثال الأكل من أطباق قذرة أو أن يتناول الإنسان طعامه ويده قذرة[٢٥]. فى الواقع، فإن فعل أى شىء يؤدى إلى شعور الآخرين بالتقزز يعتبر من ضمن الخطايا الخفية التى «سوف يحاسبنا عليها الرب»[٢٦]، لكن من يمنع نفسه عن الأشياء القذرة والمثيرة للاشمئزاز يجلب لنفسه نوعًا من القداسة تنقى نفسه من أجل الرب المقدس، ويقال أيضًا: « سوف تقدسوا أنفسكم»[٢٧].

وأخيرًا يجب أن ندرك هنا هذه النظرة التى تجعل مفهوم النجاسة يمتد إلى انتهاك القوانين التوراتية. كل انتهاك يكون له تأثير التخدير للقلب[٢٨]، بينما الالتزام بالقانون ينتج عنه قداسة خاصة[٢٩]. ووفقًا لهذه النظرة جميع الوصايا السلبية أو الإيجابية يجب اعتبارها دروسًا فى الانضباط التى تعتبر تعاليم للطاعة، تؤدى إلى إقامة هذا التواصل بين الإنسان والرب التى هى جائزة التتويج للقداسة. لهذا يقول الأحبار بالإشارة إلى الآية: «إنك سوف تتذكر وتنفذ جميع الوصايا وتكون مقدسًا أمام ربك» (سفر العداد ١٥ : ٤٠): «العين والقلب هما الوسيطان بين الخطيئة وبين الجسم يؤديان بالجسم إلى الضلال. يمكن تشبيه الأمر بالرجل وهو يغرق فى المياه، ويلقى له قبطان السفينة حبلًا ويقول له: «أمسك هذا الحبل بسرعة لأنك لو تركته يفلت منك سوف تموت». كذلك الرب تبارك وتعالى قال لإسرائيل: «كلما التزمتم بقوانينى سوف تلتفوا حول إلهكم

الرب (التى تعنى الحياة) سوف تكونوا مقدسين ما دمتم تنفذون الوصايا وستكونون مقدسين، لكن إذا تجاهلتموها سوف تكونون نجسًا»[٣٠].

لهذا تدور القداسة فى فلك القانون، طاعة القانون تقدس الإنسان والتمرد عليه ينجسه، لكن هناك نوعًا آخر من القداسة التى ترتفع فوق القانون التى تم ذكرها بالفعل فى مقدمة هذه الدراسة، وتسمى بالـ حسيدوت chasiduth (القداسة) وخصائص الإنسان المقدس، كما ذكرنا فى موضع آخر، أنه لا ينتظر وصية معينة. فهو يسعى لكى يرضى ربه وكالابن الصالح يقوم بدراسة إرادة أبيه، مستنتجًا من رغبات الأب الصريحة الطريق التى يحصل فيه على السعادة[٣١]. وميل المقدس نحو تكريس نفسه بحماسة أكثر، والتضحية بنفسه فى سبيل القانون أو مجموعة من القوانين، يكون وفقًا لقدراته العقلية وتصوره الخاص عن إرادة ربه. لهذا فإن رابى يهودا يتصور الأشياء الخاصة بالحسيدوت بتوجيه عناية خاصة إلى مقالات نزيكين nizikhn (الأضرار) بما فى ذلك القوانين المتعلقة بإعادة البضائع المفقودة، وتحريم الربا... إلخ. وتفادى أى شىء يلحق الأذى بأى شخص. ويعرّف رابا مرة أخرى الحسيدوت على أنها تنفيذ الوصايا المكتوبة فى مقالة آبوت Aboth، وهى مقالة يجب الالتزام بها وقد غابت فيها العناصر الشعائرية، حيث إنها تقتصر على النصائح الروحانية والمقولات الأخلاقية التى قالتها السلطات اليهودية القديمة. وهناك مؤلف آخر يعتقد أن الحسيدوت تتكون على أساس الالتزام الوطيد بالقوانين المكتوبة فى المقالات الشعائرية berachoth (البركات) كانت الصلاة والشكر على الأرجح الشغف الخاص بهذا الحبر[٣٢].

ومبدأ الـ حسيدوت تم تلخيصه على نحو أفضل فى الصياغة التلمودية: «قدسوا أنفسكم حتى فى ما هو مسموح لكم» [٣٣] رابى إليعزار من ورمس R. Eleazar of worms، الذى اتخذ هذه المقولة شعارًا فى أحد فصول كتابه نظام الحسيدوت يعلق قائلًا:

«قدسوا أنفسكم وأفكاركم واكتسبوا الوحدة (وحدة الرب وفكروا فيه) الذى تخدمونه، الذى يراقبكم، الذى يعلم أفعالكم والذى إليه ترجعون لذلك كونوا صارمين (فى مسائل الشعائر) مع أنفسكم وكونوا لينين مع الآخرين، وفى بعض الحالات تجعل

التوراة امتيازًا خاصًا لضعف البدن (حيث لا يمكن اتخاذ القانون معيارًا ساميًا للسلوك)، لا تحلف اليمين أبدًا ولو على الحقيقة، ابتعد عن أى شىء شرير (سفر التثنية ٢٣، ١١) الذى يعنى بين معان كثيرة، لا تفكر حتى فى الأشياء النجسة، ... إلخ»[٣٤]. والتفكير النجس فى نظر الأحبار كان سابقًا للأفعال النجسة، والقديس المثالى كان نقى القلب واليد، لا يفعل أى شىء نجس ولا يفكر فى النجاسات.

والأكثر تعبيرًا هو نحمانيدس الذى يعلق على الأوامر الخاصة بالانعزالية - «كما أننى منعزل لا بد أن تكونوا منعزلين» - بسبب التأثيرات التالية:

«وفقًا لرأيى، فإن المصطلح التلمودى فريشوت פרישות، أى الانعزالية، لا يعنى الامتناع عن الـ عَرَايُوت Arayoth (غشيان المحارم: أو الجماع الجنسى المحرم بنص التوراة) ولكنه شىء ما يمنح من يلتزم به ويعتاده اسم فروشيم Perushim (المفروزون). والمسألة (بالتالى): أن التوراة حرمت سفاح ذوى القربىArayoth كما حرمت أنواعًا معينة من الأطعمة لكنها سمحت بالجماع بين الرجل وزوجه، وكذلك أكل اللحم وشرب الخمر. لكن حتى فى إطار هذه الحدود يمكن لشخص ذى شهوات نجسة أن يتمادى فى الشهوة ويصبح شرهًا ومدمنًا للخمر وأيضًا يستخدم لغة نجسة حيث لا يوجد تحريم محدد ضد هذه الأشياء فى التوراة. والرجل يمكن حينئذ أن يكون أسوأ الفجار بتصريح من التوراة. بالتالى فإن التوراة بعد إعطاء التفاصيل الخاصة بهذه الأشياء المحرمة تختتم بالقانون العام (قانون القداسة) لكى توضح أننا يجب أيضًا أن نمتنع عن الأشياء غير الضرورية. فمثلًا الجماع على الرغم من أنه مباح فإنه يخضع لبعض القيود (قيود القداسة) التى تحفظه من التشويه ليصبح مجرد شهوة حيوانية، كما يمكن تقليل شرب الخمر إلى أقل الحدود، وقد سمى الـ نذيرNazir بالمقدَّس لأنه امتنع عن الشراب، حيث يجب أن يحفظ المرء لسانه وفمه من التنجيس بالنهم والشراهة فى الأكل واللغة الحقيرة والكلمات البذيئة. ويجب أن يسعى الإنسان لأن يصل إلى درجة القداسة التى وصل إليها رابى حيا R. Chiya، الذى لم يتفوه قط بكلمة تافهة طوال حياته. وتحذرنا التوراة لكى نكون أطهارًا وأنقياء ومنعزلين عن جموع الناس الذين يلوثون أنفسهم بالرفاهية والبشاعة»[٣٥].

ينبغى أن نلاحظ أن هذا التصحيح القانونى لا يعتبره موسى بن نحمان وحيًا جديدًا، إنما فى نظره أن هذا التصحيح جاء ضمنًا فى القاعدة التوراتية العامة عن القداسة. ويمكن أن تمتد هذه الطبيعة غير المحددة للقداسة إلى أى طول. ولم يكن الأحبار على وعى بأى ابتكار أو إضافة إلى التوراة، حينما قاموا بترويج مبدأ أن يكتسب الإنسان القداسة بالامتناع حتى عن المباحات، مبدأ يمكن تطبيقه على مسائل الشعائر وأيضًا على الأخلاقيات والسلوكيات[٣٦]. وكما يبدو أنهم نظروا إليه على أنه مجرد سياج يمنع الإنسان من اختراق الحدود التى ترسمها التوراة نفسها. وهناك أمر تعليمى فى هذا الجانب وهو الحوار الذى تقوله التوراة على لسان الملك داود وصديقه حوشاى الأركى Hushai the archite. حينما كان داود يفر هاربًا أمام ابنه المتمرد أبشالوم Absalom، ورد أن حوشاى سأله قائلًا: «لماذا تزوجت من امرأة أسيرة ؟» حيث إنه من المفترض وفقًا للأحبار أن والدة أبشالوم، معكة Maacah (سفر صموئيل الثانى ٣، ٣) كانت امرأة تم أسرها فى الحرب. لهذا كان حوشاى يتحدث عن سوء الحظ الذى جعل داود يتورط فى هذه الزيجة التعيسة، لكن داود أجابه قائلا: «ألم يسمح الرحيم بهذه الزيجة؟» (سفر التثنية ٢١، ١٠-١٣) ثم رد حوشاى: «لم تدرس أوامر التوراة فى هذا الشأن؟». بعبارة أخرى فإن حقيقة أن التوجيهات المتعلقة بالمرأة الأسيرة فى الحرب يليها مباشرة قانون الابن العنيد والمتمرد (سفر التثنية ٢١، ١٨-٢١)، هذه الحقيقة توضح أن التوراة على الرغم من عدم تحريمها المطلق لهذا الأمر، لم توافق بشكل كامل على مثل هذه الزيجات، لكنها تنبأت أن ذرية هذه الزيجة سوف تجرّ البؤس على الوالدين[٣٧]. وتعديل القانون الذى يتجاهل أن داود لم تتم معاقبته، تم تفعيله ليس بصورة معادية له، أو خارجة عنه لكن بالتفسير والتوسع المناسب. وكمثال آخر على هذا النوع سوف نقتبس ما يلى، الذى ـ وفقًا لصياغة الأسلوب الحاخامى القديم ـ سوف يكون على النحو التالى: «لقد سمعنا أنه مكتوب: لا تقتل (الخروج ٢٠، ٣) لذلك يجب أن نعتقد أن التحريم يقتصر على القتل الفعلى. لكن هناك أنواعًا أخرى من إراقة الدماء، مثل وضع الرجل فى موضع مشين أمام العامة، مما يتسبب فى زوال الدماء عن وجهه. وبالتالى فإن التسبب فى هذا الشعور يساوى جريمة القتل، حيث إن المتهم فى هذه الحالة يفقد نصيبه فى العالم

الآتى»[٣٨]، ومرة أخرى سمعنا أنه مكتوب: يجب ألا تزنى (الخروج ١٤،٢٠) لكن العبارة الواردة فى سفر أيوب (٢٤، ١٥): «تنتظر أعين الزانى حلول الفجر»، ونتعلم من هذه العبارة أن هذه النظرة غير العفيفة، تعتبر أيضًا من الزنا، والآية: «ولا تنجرف خلف قلبك ولا تسر وراء عينيك التى تستخدمهما فى الزنى (العدد ١٥،٣٩) تعلمنا أن النظرة الفاسقة أو حتى الفكرة الفاسقة تعد من قبيل الزنى»[٣٩].

والمكافأة التتويجية للقداسة أو بالأحرى الحسيدوت هى الارتباط ـ كما ذكرنا ـ بالروح القدس، أو كما هو مذكور فى موضع آخر: «لا تعنى القداسة شيئًا غير النبوءة» [٤٠]. وهذه القداسة السامية التى تتضمن النقاء المطلق سواء فى القول أو العمل والانسحاب التام من الأشياء الدنيوية، تبدأ كما تشير الصوفية المتأخرة، بجهود الإنسان على الجزء البشرى لكى تصل إليه، وتنتهى مع الهبة التى تهبها السماء للإنسان كنعمة إلهية[٤١]. ويعبر التلمود عن الفكرة نفسها حينما نقرأ: «إذا قدس الإنسان نفسه قليلًا فإنهم (فى السماء) يقدسونه أكثر إذا قدس الإنسان نفسه بأسفل (على الأرض) فإنهم يمنحونه (مزيدًا من) القداسة من أعلى» [٤٢]. كل شىء بحاجة إلى المساعدة (من السماء) [٤٣]، حتى التوراة التى تعد نقية ومقدسة، ليس لها سوى هذا التأثير القداسى فقط، حينما يجرد الإنسان نفسه من أى تكبر، حينما ينقى نفسه عن أى تفكير فى الذهب والفضة، حينما يكون نقيًا من الخطايا»[٤٤]، فالتوراة فقط هى التى يمكنها إقامة التواصل مع الرب. ويقول أحد الأحبار القدماء الصلاة والنبوة من غير ريب: «تعمل من كل قلبك وروحك لتعرف أساليبى ولترى بوابات التوراة، احفظ التوراة فى قلبك ويجب أن تكون خشيتى أمام عينيك. احفظ فمك عن جميع الخطايا واجعل نفسك مقدسًا عن جميع صور الخطيئة والظلم وأنا سوف أكون معك» [٤٥]، وبالتالى، هذه هى الصلاة التى كان يتم استخدامها غالبًا فى الشعائر اليهودية « فلنطهر أنفسنا بوصاياك» – حيث إن أى شعور بالتكبر أو أى تفكير دنيوى سيؤدى إلى إلغاء تأثير التقديس فى أداء أى قانون إلهى.

الجزاء الإلهى فى الأدب الربانى

سولومون شيختر

«تبارك الذى يعلم» هذه هى الكلمات التى طرح من خلالها موسى بن نحمان، فى مقالته الكلاسيكية عن العقاب، باب الجزاء (Shaar Haggemul) - إحدى نظريات الجاءونيم المتعلقة بهذه المسألة، التى قام بعدها بشرح نظرية أخرى، بدت له أكثر إرضاء. وتتضمن هذه الطريقة فى التعامل، وهى طريقة غير مرضية كالنظرية الأخرى التى سوف تظهر أمامنا - أنه ربما يكون من الوقاحة أن نرفضهما بشكل كامل، وهناك شخص واحد فقط الذى يعلم حقيقة هذا اللغز. لكننا ربما نوضح شكوكنا حول إحدى العقائد بوضع العقائد الأخرى بجانبها، التى لا يمكننا الجزم بأنها حقيقية تمامًا وإنما من المحتمل أنها حقيقية. ويبدو أن هذا هو سلوك مؤلفى الأدب الربانى القديم، التى تجسد فيها عرض الآراء المتعارضة حول هذا الموضوع الشائك. ولم يشعر الكنيس أيضًا بالحاجة إلى الفصل بين هذه الآراء. وفى الحقيقة ليست هناك حاجة إلى أى تبرير؛ لأن معظم المفسرين البارزين لسفر أيوب، وأيضًا أى فيلسوف يهودى بارز، كانت له رؤيته الخاصة فى ما يتعلق بالعقاب. لهذا ليس هناك عقيدة محددة فى اليهودية حول هذه المسألة.

فهى ترفض السماع لأى نظرية لخشيتها من أن تكون هناك أى ذرة من الحقيقة؛ لكنها فى الوقت نفسه لا تقبل أيًا من هذه الآراء مع استبعاد الآخرين.

هذه النظريات ربما تم تخفيضها إلى العقيدتين التاليتين فقط، التى تتعارض كل منهما مع الأخرى، بينما سيتم التعامل مع الآراء الأخرى حول المسألة نتائج أكثر منطقية أو أقل على نظرية أو أخرى.

١- ليس هناك موت دون خطيئة (سابقة)، ليس هناك ابتلاء دون انتهاك (سابق) (شَبَّات ٥٥ أ). هذه النظرة تم ذكرها باسم رابى أمِّى R. Ammi الذى اقتبس فى تأييد آيات من سفر عزرا ١٨: ٢٠، والمزامير ٣٤، ٣٣. على الرغم من أن هذا الحبر ازدهر فى نهاية القرن الثالث، فإنه من الصعب أن تكون السلطات قد تبنت هذا الرأى فى وقت مبكر عن هذا الوقت. حيث إنه من الممكن أنه تحت تأثير هذه المفاهيم عن العقاب، كان التنائيم أو معلمو المشنا راغبين بشدة فى تحديد جريمة عظمى على أنها جريمة تسبق المصيبة الخطيرة التى يصاب بها البشر. والتفسير التالى للمعنى الذى أقصده سوف يكون كافيًا: «يأتى الوباء إلى العالم بسبب الجرائم العظمى المذكورة فى التوراة التى لا يتم تقديمها للمحاكمة فى الدنيا... الوحوش الكريهه تأتى إلى العالم بسبب حلف اليمين بشكل عابث والاستهتار باسم الرب. والأسْر يأتى إلى العالم بسبب زنا المحارم والعبادات الغريبة وبسبب إراقة الدماء وبسبب عدم منح الإفراج»[1]. وكمثال على المصائب التى تحل بالإنسان سوف أشير فقط إلى الفقرة فى فصل عراكين Arachin ١٦أ، الذى وفقًا له يعتبر مرض الجذام عقابًا على الفساد والافتراء وشهادة الزور والخطايا المشابهة.

وإذا كنا الآن سوف ننهى بآراء رابى أمّى بإضافة أنه ليس هناك سعادة دون استحقاق سابق - وليس هناك اعتراض جاد لعمل هذه الإضافة - بالتالى سوف تحل نفسها فى نظرية القدر بالقدر (العين بالعين) التى تشكل معيارًا شائعًا جدًّا للثواب والعقاب فى الأدب اليهودى. وإليكم بعض الأمثلة: «لأن المصريين أرادوا تدمير إسرائيل بالمياه

(الخروج ١: ٢٢) تم تدميرهم هم أنفسهم بمياه البحر الأحمر، كما يقال: لهذا سوف أقيس أعمالهم السابقة فى صدورهم (أشعياء ١٥، ٧)، بينما على الجانب الآخر نقرأ: «لأن إبراهيم أظهر كرم الضيافة أمام الغرباء وقدم لهم الماء (التكوين١٨: ٤) أعطى الرب لأبنائه دولة مباركة تمتلك كثيرًا من الماء (التثنية ٨: ١)، وأحيانًا يذهب هذا النوع من العقاب لكى يعرف عقوبة خاصة على جزء من أجزاء الجسم؛ الذى يتم بسبب ارتكاب الخطيئة. ثم نقرأ: «تمرد شِمْشون Samson ضد الرب أمام عينيه، كما يقال، أحضرها (المرأة الفلسطينية) من أَجلى لأنها تسعد عيناى (Jud ١٦، ٢١)، ولهذا تم خلع عينيه من قِبَل الفلسطينين (المرجع نفسه ١٨: ٩)، بينما أبشالوم بدأ فخره الآثم بشعره (صموئيل الثانى ١٤: ٢٥)، ثم لاقى مصيره بشعره (نفس المرجع ١٨: ٩)[٢].

وقد فسر ناحوم Nachum من جامزا Gamza عمى بصره وتشوه ذارعيه وأقدامه نتيجة على جريمة إهماله لآداء واجبه بإنقاذ رجل فقير. وموجهًا كلامه لجثة الشخص المتوسِل الذى مات بينما كان ناحوم يمتنع عن مساعدته، قال: «دع عينى (التى لم تشفق على نظراتك المنكسرة) تفقد البصر، وسوف تتشوه أقدامى وذارعى (التى لم تسارع لمساعدتك)، وأخيرًا فليمتلئ جسدى كله بالدمامل» (تعنيت tannith ٢١أ). قال كرانمر Cranmer: «كانت هذه هى اليد التى كتبت هذا» أمام الوتد «ولهذا سوف تكون أول من يعانى العذاب».

جدير بالذكر أن هذا العقاب لا يتكون دائمًا من مكافأة مادية، لكن كما يقول ابن عزاى Ben Azai فى المشنا (آبوت، ٤: ٥): «إن مكافأة الأمر هى أمر، ومكافأة الانتهاك، هو انتهاك»، لذلك مرة أخرى: «لأن إبراهيم لم يكن كريمًا مع ملك سِدوم وقال لن آخذ منك خيطًا، وبالتالى تمتع أبناؤه بامتياز أنهم يمتلكون أمر وضع الصيصيت Zizith الذى هو عبارة عن وضع خيط أو شراشيب فى حافة ملابسهم (حولين، ٨٨ ب). وفى فقرة أخرى نقرأ: «كل من يهتم بتقديم الصدقات سيتم مكافأتة بمنحه الوسائل التى تمكنه من عمل ذلك» (بابا باترا، ٩ ب). وبكلمات أخرى أكثر عمومية تم التعبير عن الفكرة نفسها، حينما فسر الأحبار الكلمات التالية: سوف تقدسون أنفسكم وسوف تكونون قديسين (اللاويين١١: ٤٤)، مفادها أن أخذ الرجل المبادرة بالقداسة حتى وإن كان بطريقة صغيرة سوف تساعده السماء على الوصول إلى مرتبة أعلى (يوما، ٣٩ أ).

وبغض النظر عن هذه الفقرات التى ربما أضيف الكثير إليها، لا يمكننا إنكار أنه يوجد فى الأدب الربانى كثير من الفقرات تتضمن وعودًا بمكافآت مادية للصالحين، وتهديدًا للأشرار بالعقوبة المادية. ليس هناك أيضًا أى ضرورة لإنكار ذلك. فالرجال ذوو العقول البسيطة – وكثير من الأحبار كانوا كذلك – لن يقتنعوا أبدًا بالنظر بلا مبالاة إلى الألم والمتعة، وسوف يكونون بعيدًا عن التفكير فى أن الفقر والمرض وفقدان الأبناء ليس شرًا، وأن الحصاد الوفير والأمل فى الأجيال القادمة والصحة الجيدة ليست أمورًا مرغوبًا فيها. حيث يكمن فى طبيعتنا اعتبار أن الأمور الأولى هى لعنات والأمور الأخيرة هى نعم وبركات: « وإذا كان هذا خطئًا، فليس هناك أحد مسئول عن ذلك إلا خالق الطبيعة». وبالمثل يجب أن يثور التساؤل: كيف يمكن لرب عادل وقاهر أن يسمح لمثل هذه الأمور أن تحدث ويعانى منها البشر الأبرياء ؟ والاقتراح الأكثر طبيعية لحل هذه المعضلة هو أننا لسنا أبرياء. وبالتالى فإن تأكيد رابى أمّى على أن الابتلاء والموت هما نتيجة للخطيئة والانتهاك أو كما يعبر رابى حنينا بن دوسا قائلًا: «إنه ليس الحيوان المفترس الذى يقتل وإنما الخطيئة» (براخوت، ٣٣ أ).

وربما نتصور فى هذه النظرية وجود محاولة (لتبرير طرق الرب للإنسان) لا تتطابق للأسف مع الحقائق الواقعية. وكانت صرخات الأنبياء إزاء النعيم الذى يعيش فيه الأشرار والألم الذى يعتصر الصالحين والذى تجد صداه فى كثير من الترانيم، وتصل إلى ذروتها فى سفر أيوب، لم تتوقف هذه الصرخات بأى حال من الأحوال فى عصر الأحبار. وإذا كانت هناك أى فائدة للخبرات الطويلة، فالفائدة الوحيدة هى أنها تتسبب فى تعميق الحيرة، حيث إن كل هذه المعاناة التى عاشها شعب الرب والنعيم الذى عاشه من يضطهدونهم من الأشرار التى تسببت فى حيرة الأنبياء وأتباعهم، هذه الحيرة تكررت أثناء النضال المميت ضد روما للحصول على الاستقلال، ولم تنخفض هذه الحيرة عند نشوء المسيحية كالديانة السائدة. والراحة الوحيدة التى تسبب فيها الزمن هو أن استمرار حدوث المصائب طويلًا جعلتهم أقل شعورًا بالمعاناة عن أسلافهم. قال أحد الأحبار فى القرن الأول: إن جيله أصبح أقل شعورًا بالألم بسبب تعرضه للبؤس

المتواصل، أصبح كالجسد الميت الذى توخزه إبرة مدببة (شبّات ١٣ ب). التأثير المخدر للمعاناة الطويلة يمكن -بالفعل- أن يساعد الإنسان على تحمل الألم بصبر أكثر، لكنه لا يعد عذرًا لمن تسبب فى هذا الألم. لكن المسألة الآن هى كيفية التوفيق بين الواقع المرّ وبين عدالة الرب، التى تظل معضلة كبرى.

والرسالة الأهم فى الأدب الربانى المتعلقة بحل هذه المشكلة هى الرسالة التالية (براخوت،٧ أ): - بالإشارة إلى سفر الخروج ٣٣، ١٣، قال رابى يوحنان: باسم رابى يوسى: إنه بين أشياء أخرى طلب موسى من الرب تفسير طريقة العناية الإلهية، وهو الطلب الذى تم تلبيته من أجل موسى. فقد سأل موسى الرب: «لماذا يوجد أشخاص صالحون يعيشون فى نعيم وآخرون صالحون أيضًا يعشيون فى معاناة، وهناك أشخاص أشرار يعيشون فى نعيم وأشخاص أشرار آخرون يعيشون فى معاناة؟»، والإجابة المعطاة له كانت وفقًا لوجهة النظر الأولى أن نعيم الشرير ومعاناة الصالح هما نتيجة لسلوك أسلافهم، فمن يعيشون فى النعيم هم أحفاد آبائهم الصالحين ويتمتعون بثمرة عملهم، بينما الآخرون الذين يعيشون فى معاناة جاءوا من رحم أشخاص أشرار ولهذا يعانون من خطيئاتهم. وهذه النظرة أشارت إليها كلمات التوراة: «احتفظ بالرحمة للآلاف (من الأجيال)... والابتلاء بظلم الآباء لأطفالهم (المرجع السابق نفس ٣٤، ٧) الذى تم اعتباره إجابة لطلب موسى فى الفصل السابق فى سفر الخروج. ولأن هذه النظرة قد سادت فى العصور القديمة لم يسمح الأحبار قط أن تمر هذه النظرة دون بعض القيود. وفى الواقع فإنهم لم يكن لديهم أى اعتراض على الجزء السابق من هذه العقيدة، تحدثوا بشكل متكرر عن «مكافآت الآباء» (זכות אבות)، لهذا تم مكافأة الأجيال التالية، حيث يمكن تفسير هذا على أنه الخير الذى يمنحه الرب بلا حدود، الذى لا يقتصر على فترة قصيرة من الزمن. لكن لم تكن هناك إمكانية لتجاوز الاعتراض الأخلاقى ضد عقاب الناس على خطايا لم يرتكبوها.

وسوف يفى بالغرض أن نذكر هنا أنه بالإشارة إلى يوشع، ٧: ٢٤، ٢٥ سأل الأحبار هذا السؤال: لو أخطأ عاخان (Achan) فما هو سبب الحكم على أبنائه وبناته بالموت؟

وتحت تأثير هذه المناقشة قاموا بتفسير كلمات التوراة لكى تعنى أن أطفال المجرم كان يتم إجبارهم فقط على حضور تنفيذ الإعدام على أبيهم.

هذه الفقرات بالتالى، التى تتضمن ضرورة أن يعانى الأطفال بسبب خطيئة أبيهم، قام الأحبار بتفسيرها بحيث تشير إلى القضايا التى يستمر فيها الأطفال فى ارتكاب خطايا آبائهم [٣]. وجهة نظر رابى يوسى التى أشرت إليها سابقًا سيتم إسقاطها ويتم تبنى نظرة أخرى تخص الحاخام نفسه. ووفقًا لهذه النظرية، سيكون الشخص الذى يعانى، هو إما شخص شرير تمامًا (רשע גמור) أو أنه شخص ليس صالحًا بشكل كامل (צדיק שאינו גמור)، بينما أن الشخص الذى يعيش فى نعيم إما أنه شخص صالح بشكل مثالى (צדיק גמור) أو أنه شخص ليس شريرًا للغاية (רשע שאינו גמור).

ومن الصعب أن نقول: إنه يوجد أى شىء يكمل هذه النظرة، لأن التصنيف المذكور لن يضع الشخص غير الشرير للغاية فى المستوى نفسه مع الشخص الصالح بشكل مثالى، ويضعه فى مستوى أعلى من الشخص غير الصالح بشكل كامل الذى هو بلا شك أعلى مقامًا. والفقرة التالية قد تكمل هذه المسألة الناقصة: «الشخص الشرير الذى فعل بعض الأعمال الصالحة تتم مكافأته فى هذه الدنيا كما لو كانوا أشخاصًا نفذوا التوراة بشكل كامل، لهذا قد تتم معاقبتهم فى العالم الآخر عن خطاياهم (دون توقف) بينما الشخص الصالح الذى ارتكب بعض الخطايا سوف يعانى (فى الدنيا) كما لو كان شخصًا قام بحرق القانون، لذلك سوف يتمتع بالمكافأة فى العالم الآخر (دون توقف)[٤]، وبالتالى فإن العقاب الحقيقى يحدث فى العالم الآخر، لذلك فإن الوجود السريع فى الحياة الدنيا لم يكن وقتًا كافيًا لمكافأة الصالح ولعقاب المخطئ. لكن على الجانب الآخر لن يسمح الرب أبدًا «أن يتم هضم حق أى مخلوق»، بينما على الجانب الآخر، يتعامل الرب مع الصالحين بشكل أكثر صرامة فهو يعاقبهم على أقل انتهاك، لهذا فإن الثواب والعقاب يستمران لفترة قصيرة فقط، إلا أنه لا بد أن يتم الثواب والعقاب فى هذه الحياة الدنيوية القصيرة. وبالتالى ينشأ شكل من أشكال الاقتصاد الإلهى، حتى لا يتكدر صفو الحياة فى العالم الآخر.

لكن هناك اعتراضًا آخر على هذه العقيدة المذكورة يجب ذكره. فهى تبرر للرب اتهام الإنسان، وتعلن أن أى إنسان يعانى: هو إنسان يفعل الخطايا كثيرًا أو قليلًا. لكن هذا المفهوم إذا تم حمله على هذه التبعات الأخيرة، سوف ينتج عنه سحبنا للتعاطف معه. وفى الواقع سوف يبدو أن هناك بعض الفلاسفة غير اليهود الذين ناقشوا بهذه الطريقة. لذلك بلغنا أن مسئولًا رومانيًا قال لـ رابى عقيبا: «كيف تكون متشوقًا بهذا الشكل لمساعدة الفقير؟ فلنفترض أن هناك ملكًا فى غمرة غضبه على عبده وضعه فى السجن وأمر بمنع الطعام والشراب عنه وإذا تجرأ أحد الناس على مخالفة هذه الأوامر، هل لن يغضب الملك على هذا الشخص؟»[٥]. وهناك بعض مظاهر المنطقية فى المفهوم الذى قاله شخص وثنى. مع ذلك لم يكن الأحبار على هذه الشاكلة نفسها، واستجابوا للنداء الذى تتسبب فيه المعاناة فى قلب كل إنسان دون توجيه كثير من الأسئلة. دون التطرق هنا إلى مسألة الإحسان فى الأدب الربانى، التى سوف تشكل فصلًا بالغ الأهمية. لكن سوف أشير الآن فقط إلى الواقعة التالية التى سوف تظهر أن الأحبار لم يهجروا حتى هؤلاء المبتلين بمرض الجذام، الذين وفقًا لمفاهيمهم الخاصة المذكورة أعلاه، قد أصيبوا بهذا المرض عقابًا على جرائمهم السيئة. ويقال: إنه فى أحد أيام الجمعة عندما شارف النهار على الانتهاء، كان الرجل الصالح آبًا تاخنا Abba Tachnah عائدًا إلى بيته حاملًا على كتفه متاعه الذى يحتوى على كل ما يملك، ورأى على الطريق رجلًا مصابًا بالجذام، الذى خاطبه قائلًا: «أيها الحبر الجليل، أحسن إلىّ واحملنى إلى المدينة»، وفكر الحبر الآن: «إذا تركت متاعى أين سأجد قوت يومى وقوت عائلتى؟ لكن إذا تخليت عن هذا الرجل المصاب بالجذام سوف أرتكب جريمة بشعة»، وفى النهاية قرر أن يتغلب على الشر بداخله، وقام بحمل الرجل المصاب إلى المدينة أولًا (قوهيلت ربّا، ٩: ٥). النظرية العملية الوحيدة التى استخلصها الأحبار من هذه النظريات، التى تعرف المعاناة بالخطيئة كانت لمن يعانى، الذى بعبارة أخرى كان يميل إلى توجيه اللوم إلى العناية الإلهية أو ربما يميل إلى سبّ الذات الإلهية[٦]، لكنه الآن ينظر إلى هذا الابتلاء إشارة من السماء إلى أن هناك خللًا ما فى أخلاقه. لهذا نحن نقرأ فى (براخوت ٥ أ):

«إذا رأى الرجل أن الابتلاء قد وقع عليه لا بد أن يبحث عن السبب فى أفعاله. دعونا نبحث ونجرب أساليبنا ونعود مرة أخرى إلى الرب (إيخا، ٣: ٤٠)». هذا يعنى أن نقول إن الذى يعانى من الابتلاء سوف يكتشف أنه قد ارتكب خطيئة ما. وكشرح لهذه العبارة سوف نفكر فى قصة متعلقة بالـ راب هونا R. Huna، التى جاءت فى الرسالة نفسها (صفحة ٧). حيث يقال عن هذا الحبر إنه عانى فى يوم من الأيام من ضائقة مالية شديدة، مما جعل أصدقاءه يأتون إلى منزله، ويقولون: فلتراجع سلوكك شيئًا ما، حينئذ أجاب راب هونا قائلًا: «هل تشكون أننى ارتكبت إثمًا ما؟»، أجابه أصدقاؤه: «وهل تعتقد أنت أن الرب سوف ينفذ حكمه دون عدالة؟». حينئذ راجع راب هونا أفعاله واكتشف أنه لم يعامل الفلاح المستأجر بكرم وسخاء كما كان يفعل دائمًا، فعدل سلوكه تجاهه وفى النهاية تحسنت الأمور تمامًا. ويمكننا أن نلمس الشىء نفسه فى قصة استشهاد ربّان شِمعون بن جمليئيل، ورابى إسماعيل بن اليشع. فقد بلغنا عن هذين الحبرين أنهما فى طريقهما لكى يتم تنفيذ حكم الإعدام بحقهما قال أحدهما للآخر: «قلبى ينخلع منى، أنا لا أذكر أننى ارتكبت خطأ يستوجب الموت»، فأجابه الآخر: «ربما يكون قد حدث فى إحدى المرات أثناء ممارستك لوظيفتك قاضيًا – فى دائرتك الشخصية – أن كنت بطيئًا فى تنفيذ العدالة»[7].

لكن حتى لو كانت هذه الممارسات من الصالحين بريئة، ستظل هناك أسباب كافية لكى يصبح بائسًا ومبتلى. ربما نكتشف هذا فى علاقاته بأضرابه وبالمحيطين به، أو باستخدام المصطلح الذى أصبح شائعًا الآن، بسبب التكافل البشرى. والآن بعد هذه الملاحظات حول الاعتراضات التى أعرب عنها الأحبار ضد عقاب الإنسان على أخطاء الآخرين، أصبح من الضرورى الآن القول إن فكرة التكافل تتشابه على نحو ما مع المفاهيم الصريحة فى العصور القديمة. ويمكننا الشك فى أن علاقة الإنسان بالمجتمع قد شعر بها الأحبار بوعى أكثر من القادة فى أى مجتمع آخر، سواء قديم أم حديث. وفقًا للمخيلتا (٦٣ أ) يبدو، فى نظرهم، أن الإنسان الفرد لم يكن عضوًا فى الكومونويلث اليهودى، أو بين أبناء الدين الواحد، لكنه كان فرعًا من الجسم الواحد العظيم:

إسرائيل، وكما نقل الأحاسيس البشرية، سواء الطيبة أو الشريرة، شعور الفرد نحو المجتمع. وفى سفر اللاويين ربّا (الفصل الرابع) الذى يمكننا أن نجد فيه رواية أخرى لهذه الفكرة، مسئولية الفرد تجاه المجتمع تم تفسيرها على يد رابى شمعون بر يوحاى على النحو التالى: «يمكننا مقارنة الأمر بأشخاص يجلسون على متن سفينة، ثم أخذ أحد الأشخاص مخرزًا وبدأ فى إحداث ثقوب فى السفينة، وحينما طلبوا منه التوقف عن هذا الفعل الخطير، أجاب: «لماذا؟ أنا لا أثقب سوى مقعدى»، ناسيًا أنه حينما تتدفق المياه إلى داخل السفينة سوف تغرق السفينة بأكملها»، وهكذا يمكن لخطيئة شخص واحد أن تتسبب فى هلاك البشرية بأكملها. هذه النظرة تتفق مع وجهة نظر أبيه، حيث يقول رابى إلعيزر ابن رابى شمعون (بن يوحاي): إنه «يتم الحكم على العالم وفقًا لفضائل أو عيوب الأغلبية، لهذا فإن الفرد يمكنه أن يقرر مصير رفاقه من المخلوقات من خلال أفعاله السيئة أو الحسنة، كما لو كان هو من يشكل هذه الأغلبية[8]. ولا تتوقف هذه المسئولية أيضًا على أفعال الإنسان وحدها... فوفقًا للأحبار فإن الإنسان مسئول أيضًا عن سلوك الآخرين - وبالتالى فهو معرض للعقاب - إذا كان لا يهتم بالأخطاء التى ترتكب حوله، بينما يمكنه أن يمنع وقوع هذه الأفعال بالتحرك الإيجابى من جانبه. وكلما ارتفعت مكانة الإنسان ازدادت المسئولية المنوط بها. وقد يعانى من خطايا عائلته التى ارتكبت بفضل نفوذه، كما قد يعانى من خطايا مجتمعه بأكمله إذا ما كان يتمنى أن يجد آذان مستعدة بينهم، بل قد يعانى من خطايا العالم بأسره، إذا كان نفوذه يمتد إلى أبعد من ذلك وإذا امتنع عن تحويلها إلى أفعال صالحة[9]. بالتالى من الممكن أن يعانى الإنسان من العدالة على الرغم من أنه لم يرتكب أى تجاوز.

وكمظهر آخر من مظاهر هذا التماسك - كما أشارت بنفسها إلى القارئ فى الفقرات السابقة من كتاب المخليلتا - سوف نعتبر معاناة الصالحين هى كفارة لهم عن خطايا معاصريهم: «حينما لا يوجد مسكن Tabernacle ولا هيكل». ويقال إن موسى سأل ربه: «ما هو مصير إسرائيل؟»، أجابه الرب: «سوف أتخذ من بينهم رجلًا صالحًا سوف أعتبره متعهدًا لهم ثم أغفر لهم جميع خطاياهم»، حيث إن موت الإنسان الصالح أو معاناته هى بمثابة كفارة عن خطايا جيله[10].

من الضرورى أن نذكر القارىء بالقرابة بين هذه الفكرة وبين فكرة التضحية بشكل عام، ففى كلتا الحالتين ينبغى على الإنسان البرىء أن يعانى من خطايا الآخرين. لكن هناك نقطة أساسية واحدة تصنع الفرق، وهى أن فى حالتنا هذه ليست المعاناة قسرية، لكنها فعل تطوعى من جانب من يقوم بالتضحية بل ربما تكون عن رغبة منه. ودون الدخول هنا إلى الفكرة محل النقاش عن معاناة الماشيح، أحتاج فقط إلى أن أذكر كلمات رابى إسماعيل، الذى قال: «أنا كفارة اليهود» مما يعنى أنه أخذ على عاتقه جميع خطايا اليهود وقرر أن يعانى ليكفر عنهم[11]. هذه الرغبة يبدو أنها نشأت بفعل التعاطف العميق والشفقة على إسرائيل. إن المعاناة من أجل إسرائيل أو على الأقل بجانب إسرائيل، كانت هذه الفكرة كما يقول الأحبار هى هدف موسى. حيث يقال إنه حطم الألواح لكى يرتكب بعض الخطايا، وبالتالى يتم توبيخه مع إسرائيل (بسبب خطيئة عبادة العجل الذهبى) أو ليحصل على المغفرة هو وهم معًا[12]. وهذا السلوك ليس متوقعًا من قادة إسرائيل فقط ولكن من كل يهودى تقريبًا. حيث نقرأ فى تعنيت، (١١ أ): «حينما كانت إسرائيل فى حالة ابتلاء (على سبيل المثال: المجاعة) يجب ألا يقول الإنسان: بدلًا من ذلك سوف أعيش وآكل وأشرب ولترقدى بسلام يا روحى. ومن فعل هذا كانت تنطبق عليه كلمات التوراة التالية: فى هذا اليوم نادى الرب بالعزاء والنحيب... وانظر إلى السعادة والمتعة... لن تتطهر من هذا الظلم حتى تموت (أشعياء ٢٢، ١٢- ١٤)». وهناك فقرة أخرى تتعلق بأنه حينما لا يكترث الإنسان بمعاناة مجتمعه يأتى ملكان (يرافقان كل يهودى) ويضعا أيديهما على رأسه قائلين: «هذا الرجل الذى انعزل عن مجتمعه يجب أن يتم استبعاده من عزائهم». (المرجع السابق نفسه: تعنيت).

يمكننا الآن أن نصف هذا النوع من المعاناة على أنه معاناة الحب (حب الصالحين) للبشرية أو بالأحرى لإسرائيل. لكننا يجب ألا نخلط بينه وبين عذابات الحب (יסורין של אהבה) التى غالبًا ما تتكرر فى التلمود، على الرغم من أن هذه الفكرة يقصد بها دائمًا معاناة الصالحين. فالحب هنا ليس فى صالح من يعانى لكن يُفيد منه من تسبب فى هذه المعاناة. يقول راب هونا: «هو من يرغب الرب فى أن ينسحق فى المعاناة». وكبرهان

على هذه النظرية، تقول إحدى آيات سفر أشعيا (٣، ١٠) التى تم تفسير كلماتها لتعنى: هو، من يُسَر الربُ به، وضعه فى حزن. وهناك فقرة أخرى فى المرجع نفسه تقول: إنه حينما لا يكون هناك سبب كاف للعقاب (أى أن الرجل برىء تمامًا من المعاصى) ينبغى أن ننظر إلى معاناته على أنها معاناة الحب، حيث يقال إن: «من يحبه الرب يصلحه» (الأمثال، ٣، ١١)[١٣]. والغرض الذى يصلحه من أجله قد نعرفه من الفقرة التالية: «يقول رابى أليعزار بن يعقوب R. Aleazar ben Jacob: إذا ما تعرض الرجل لابتلاء يجب أن يشكر الرب على هذا الابتلاء، حيث إن المعاناة تقرِّب الرجل من الرب وتصلح بينهما. لأنه يقال: «إن من يحبه الرب يصلحه» [١٤].

وهناك تصور آخر يتطابق مع هذا، يقول: إن الابتلاء، بعيدًا عن كونه لعينًا، يصبح فى الغالب غاية وهدف. ونحن نسمع كثيرًا من الأحبار يقولون: «المحبوب يعانى» لأن المعاناة توضح الحب الأبوى من الرب تجاه الإنسان. وبالمعاناة يحصل الإنسان على التطهير والغفران، وبالمعاناة حصلت إسرائيل على أفضل العطايا، مثل التوراة والأرض المقدسة والحياة الأبدية[١٥]. وكذلك من يعانى، بعيدًا عن كونه رجلًا ذا ماض مشبوه، يصبح محل تبجيل، ويتمتع بمجد الرب ويمنح العالم الخلاص إذا تحمل هذا الابتلاء بخضوع وتسليم لإرادة الرب[١٦]. وبعد ذلك سوف يشتاق الإنسان إلى الرخاء والنعيم لأنه كما علمنا رابى إسماعيل: «كل من قضى أربعين سنة من عمره دون أن يلقى المعاناة قد تلقى بالفعل (حظه من) العالم (الآتي) فى هذه الحياة» [١٧]، والقاعدة السائدة هى أن الإنسان الصالح بحق هو من يعانى بينما من المفترض أن يعيش الشرير فى نعيم. ومن ثم يقول رابى ياناى R. Jannai: «نحن (الناس العاديين) لا نتمتع بنعيم الأشرار ولا بابتلاء الصالحين» [١٨]، بينما يصرح معاصره راب أن كل من لم يعان ابتلاء ولا اضطهادًا لا ينتمى إليهم (اليهود)[١٩].

٢- الرأى الرئيس الثانى عن العقاب ورد فى مقالة السبت (٥٦ ب) الذى يتعارض بشكل مباشر مع رأى رابى أَمِّى الذى يقول: إن هناك معاناة أو موت دون خطيئة أو انتهاك. وبالتالى يمكننا أن نستنتج وجود معاناة وسعادة دون أى أعمال صالحة سابقة.

وهذا هو الرأى الذى يتبناه رابى مئير حيث إنه بالتعارض مع الرأى المذكور أعلاه، يصرح رابى مئير أنه حينما طلب موسى تفسير الطرق الغامضة للعناية الإلهية لم يتم منحه هذا الطلب، وكانت الإجابة التى تلقاها: «سوف أرحم من أرحم» (الخروج ٣٣، ١٩) الذى يعنى أنه حتى من أظهرت له رحمتى هو لا يستحقها. وهنا يثور التساؤل القديم كيف يتفق هذا مع عدالة الرب وقدرته؟ وحاولت التعليقات أن تهرب من هذه المعضلة بالإشارة إلى بعض الآراء المذكورة أعلاه، مثل الرأى القائل: «إن العقاب والثواب الحقيقى سيكون فى العالم القادم»، أو الرأى القائل: «إن معاناة الصالح هى عذاب الحب... إلخ». من الفقرات التى سبقت يوجد انطباع لدينا أن هناك أحبارًا آخرين اعتقدوا أن هذه المعضلة لا تتحمل أى مناقشة أو حل. ونقرأ فى البارايتا: «قالت الملائكة للرب لماذا عذبت آدم حتى الموت؟ فأجابهم: بسبب انتهاكه لوصاياى (إشارة إلى أكله من شجرة المعرفة)، لكن لماذا مات موسى وهارون؟ فكانت الإجابة هى الكلمات التالية: «كل شىء يأتى على حد سواء، الأحداث نفسها تقع للصالح والشرير للطاهر والنجس» (شابّات، ٥٥ ب). وفى مقالة مناخوت ٢٩ ب، نجد مرة أخرى فقرة تخبرنا بكيفية حدوث ذلك: «حينما صعد موسى للسماء، أراه الرب رجالًا عظامًا للمستقبل. وكان رابى عقيبا جالسًا ويفسر القانون بطريقة بالغة الروعة. قال موسى للرب: لقد أظهرت لى قيمته، أظهر لى أيضًا مكافأته، ثم دعاه الرب لكى ينظر إلى الخلف. وحينما نظر تصور أنه يموت بأبشع طريقة ممكنة وتم بيع لحمه بالميزان. يسأل موسى الآن: هل هذه هى المكافأة لما فعلته فى حياتى؟ فأجابه الرب قائلا: اصمت، هذا هو ما قررته.

من المستحيل ألا نستعرض معًا الأبيات الجميلة من الشعر الألمانى:

Warum schleppt sich blutend, elend,

Unter Kreuzlast der Gerechte,

Wahrend glucklich als ein Sieger,

Trabt auf hohem Ross der Schlechte?

Also fragen wir bestandig,

Bis man uns mit einer Handvoll

. Erde endlich stopft die Mauler,

Aber ist das eine Antwort?

لماذا تحامل على نفسه نازفًا ذليلًا

تحت وطأة العدالة

بينما ارتقى فائزًا سعيدًا

فوق جواد ضخم مكتئب

وهكذا نتساءل بإلحاح

أهو واحد منّا

وكثيرًا ما ألجمت الأرض كل ثرثار

ولكن أهكذا يكون الجواب؟

وحينما نتفحص هذا الكلام، ربما يرى البعض أن هذه الفقرات لا تحتوى فقط على التوبيخ للإنسان بسبب إلحاحه على التدخل فى أسرار الرب، لكنها تحتوى أيضًا على إشارة إلى احتمال أنه حتى قدرة الرب المطلقة تخضع لقانون ما – على الرغم من أن هذا القانون ناتج عن إرادة الرب– الذى لا يمكنه تغييره دون أن يتسبب فى الضرر للمخلوقات كلها. وفى إحدى الروايات عن استشهاد رابى عقيبا والأحبار العظام الآخرين، تم تمثيل الرب على أنه يطلب ممن عانوا أن يقبلوا مرسومه القاسى دون اعتراض إذا لم يطلبوا منه

تدمير العالم بأسره. وفى تعنيت (٢٥ أ) نقرأ مرة أخرى عن أحد الأحبار المعروفين الذى عاش فى فقر مدقع، حيث سأل فى أحد أحلامه الشخيناه الإلهية: كم من الوقت سوف يتحمل هذا الحرمان المرير؟ فكانت الإجابة: «يا بنى هل سيرضيك أن أدمر العالم بأسره من أجلك ؟»، وعلى ضوء هذا الكلام نستطيع فهم تلك الفقرات الواردة فى الأدب الربانى التى تتحدث عن أن الرب نفسه يعانى حينما يفرض ابتلاءه سواء على الإنسان الفرد أو على المجتمع بأسره. ويتم تمثيل الرب على أنه يقيم العزاء لمدة سبعة أيام (مثلما هو الحال حينما يفقد أحد الأشخاص ولده) قبل أن يرسل الطوفان على العالم. (التكوين ربّا، ج ٢٧)، وتخبرنا أن الرب يتحسر على سقوط إسرائيل ودمار الهيكل (انظر بسيقتا، ١٣٦ ب) تتحسر الشخيناه حينما يعانى أحد المجرمين من عقابه (مشنا، ٦، ٥). وليس من قبيل التمرد على مثل هذه القوانين أن يحاول أن يتخلص من معاناته. فقد لجأ هو نفسه إلى الصلاة وقال: «فلتكن إرادتى أن تتغلب رحمتى على غضبى، أن يتغلب حبى على عدالتى الصارمة لذلك سوف أعامل أطفالى بحب» (انظر براخوت ٧ أ). والآن إذا كان الإنسان مساويًا للرب سوف يقوم بغض النظر عن ذلك، سوف يخضع لقانون الرب دون أى توقعات بالثواب أو العقاب أو كما يعبر أنتجونوس عن ذلك: «لا تكونوا عبيدًا يخدمون الرب متطلعين أن يحصلوا على الجزاء المناسب»[٢٠]. وبالتأكيد سوف يكون من الخطير أن نقول: إن ما قاله أنتجونوس هو نتيجة لعقيدته لكن على أى حال نحن نرى ميلًا عظيمًا نحو إبقاء فكرة المكافأة (على الرغم من الجزء البارز الذى تستند إليه فى التوراة) بعيدًا عن الرؤية. وفى المزمور رقم ١٠٧ يمكننا بوضوح أن نرى: «مبروك لهذا الرجل الذى يسعد بتنفيذ وصايا الرب»، ويشير رابى يوشع بن ليفى إلى أن معنى هذا الكلام هو أن يرغب الإنسان فقط فى تنفيذ الوصايا لكنه لا يريد المكافأة المرتبطة بهذا العمل[٢١]. هذا هو أهم ما فى هذا الفصل، حيث يعد محتوى هذا الفصل بسلسلة طويلة من المكافأت وبالتالى يعد تفسير رابى يوشع متناقضًا تمامًا مع المعنى البسيط لهذه الكلمات. وعلى الجانب الآخر يجب أن تتوقف أى شكوى عن المعاناة. ليس فقط الابتلاء، ليس هناك عذاب يأتى مباشرة من الرب من أجل الانتقام، حيث إن رابى

إليعزار يعلمنا: «فى لحظة الوحى (بمعنى: منذ أن أصبح السلوك الأخلاقى قانونًا) لا تأتى النعمة أو الابتلاء من الرب وإنما تأتى النعمة من تلقاء نفسها إلى من يفعل الخير والعكس صحيح» (التثنية ربّا، ج. ٤٢)، لكن حتى لو بدا لنا أننا نعانى دون ذنب ليس لدينا الحق فى أن نتفوه بهذا الكلام، فالرب نفسه يعانى وكما يصرح التلمود: «يكفى للعبد أن يكون فى حالة سيده نفسها» (براخوث، ٥٨ ب).

وفكرة الرحمة هذه - فى معناها الصارم بالمعاناة - رحمة الرب، تصبح مخلوقاته بمثابة حافزًا جديدًا لكى يتجنب الخطايا. «الويل للأشرار» كما يقول أحد الأحبار، «الذين بأفعالهم السيئة يحولون رحمة الرب إلى عدالة صارمة». والمتصوفون الأواخر يفسرون أن جريمة الإثم تستلزم الألم، كما تقول الشخيناه. ويقارن أحد الأحبار بين هذا وبين العبد الذى يؤذى سيده للدرجة التى يشترى فيها سلاحًا من ماله لكى يجرحه [٢٢]. لكن فى الناحية الأخرى تصبح مصدرًا جديدًا من الراحة لأنه فى الآية سوف ينسحب الرب من المعاناة، وهذا ما لا يمكن تحقيقه ما دامت إسرائيل تعانى من المعاناة[٢٣]. وهناك صلاة مهمة جدًّا لأحد الأحبار الذى ينتمى إلى المدرسة الصوفية القديمة: «يا إلهى أحكم سريعًا بالخلاص فأنا لا أفكر فى ما سوف أحصل عليه من ذلك، فأنا مستعد أن أعانى من جميع العذابات إذا ما توقفت معاناة الشخيناه»[٢٤].

وإذا ما بدأنا الآن نسأل عن تصرف الكنيس تجاه هذين الرأيين الرئيسين ينبغى حينئذ أن نجيب - كما أشرنا بالفعل فى بداية هذا البحث - أنها لم تبتّ قط فى أى من هذين الرأيين. وقد تجرأ رابى دڤيد مرطيقا R. David מרטיקא أن يكتب كتابًا كاملًا دفاعًا عن آدم عنوانه «حق آدم» (זכות אדם) مقدمًا الأدلة على أن آدم لم يرتكب أى خطيئة، حينما أكل من ثمار شجرة المعرفة بالمقارنة بالخطايا المذكورة فى التوراة، التى طبقها الأحبار حرفيًّا[٢٥]. وبهذا قام بتدمير كثير من احتمالات العدالة الإلهية theodicy، لكننا لا نعلم أنه تعرض للوم كثيرًا على هذا. وقال كاتب عظيم أن اللاهوت الأفضل هو الذى لا يكون متناسقًا، وقد امتلك لاهوت الكنيس هذه الميزة إلى أبعد حد. وهذا يتفق مع رابى أَمّى، فى أن المبدأ الصارم للعقاب الإلهى يجعل الإنسان يشعر بالمسئولية

عن أفعاله ويتحمل معاناة القصاص. لكنه لم يسمح قط لهذا المبدأ بأن يتسبب فى إنكار تعاطفنا مع من يعانى، ومن خلال سلسلة من التعديلات الشعورية واللاشعورية، عبر من حالة الإثم إلى حالة القديس وأصبح رجلًا صالحًا مثاليًا. لكن على الجانب الآخر ترك الكنيس المجال للرأى الآخر المتعارض الذى يتخلى عن أى محاولة لتوضيح المعاناة ويترك الإنسان يؤدى مهامه دون أى أمل فى المكافأة، حتى وإن كان الرب أيضًا يفعل ذلك. وبالتالى فإن الظاهرة المهمة فى أعمال الأحبار الأواخر هى أنهم بينما لم يملّوا قط من قراءة الروايات المفصلة عن العقاب الذى ينتظر المخطئ والمكافأة التى تنتظر الصالح، إلا أنهم حذرونا بشدة من أن أفعالنا يجب ألا تتم وفقًا لهذه الاعتبارات التافهة، وأن الدافع الوحيد يجب أن يكون حب الرب والخضوع لإرادته المقدسة [٢٦].

يجب أيضًا ألا نعتقد أن آراء الأحبار تتعارض مع الآراء الواردة فى التوراة، حيث إن معظم هذه الأفكار لها أصل فى الكتب المقدسة. فمن الضرورى فقط أن تبرز هذه الخصائص بمرور الزمن، حيث أثبتت هذه الخصائص فى وقت متأخر أنها مقبولة. يبدو أن هناك أيضًا نوعًا من أنواع التأهيل والترويض للأفكار الدينية. وحينما يتعامل الإنسان للمرة الأولى مع هذه الأفكار نجد أن هذه الأفكار تنطوى على نوع من العنف، بحيث إذا ما تركناها للعقول غير المؤهلة ربما تتسبب فى أذى كبير لهم. لكن فلنترك هذا التعامل يستمر لقرون وخلال هذه الفترة سوف تخضع هذه الأفكار للاستعمال العملى، وسوف تفقد هذه الأفكار فى الوقت المناسب صرامتها السابقة، وسوف تصبح عملية من الناحية اللاهوتية وتحول النعمة العظمى إلى البشرية غير المتوافقة.

الشرف فى التشريعات الربانية والأخلاق

حايم. و. راينز

الشرف هو شعور له تأثير قوى على المجتمعات البشرية، ويرتبط بمشكلات أخلاقية. وقانونية ذات أهمية بالغة من الناحية العملية؛ فمن الناحية الأخلاقية من اللازم أن نحدد موضع الشرف فى حياة الإنسان الأخلاقية، ومن الناحية القانونية يجب أن نحدد السلوك القانونى تجاه الجرائم المختلفة ضد الشرف.

أولًا: على ما ينطوى مفهوم الشرف؟ معظم المفكرين الذين يتناولون هذا الموضوع يعطون للمفهوم تفسيرًا اجتماعيًا خالصًا: الشرف هو مكانة الإنسان فى المجتمع[١]. ومع هذا فإن المعنى الأخلاقى والاجتماعى للشرف يمكن تفسيره فقط على أساس فكرة كرامة الإنسان[٢]. هناك مفهوم مشابه عن الشرف فى كتاب الفقيه الشهير ك. بندينج، الشرف وانتهاكاته (K. Binding، Die Ehre und ihre Verletzung). الإنسان هو شخصية واعية بنفسها، يتمتع بالعقل وسلطة تقرير المصير (حيث إن الحيوانات بسبب افتقارها للعقل لا تمتلك هذه السلطات كما تفتقد الشعور بالشرف أيضًا). وبالتالى فإن الشخصية البشرية تخضع للغايات وهو غاية فى حد نفسه، ويمتلك الإنسان كرامة متأصلة ويأمر الآخرين باحترامه[٣]. ويقوم المجتمع الإنسانى على الاحترام المتبادل

بين أفراده. ولأن الإنسان يمكنه تطوير قدراته الروحية فقط داخل مجتمعه، فيجب عليه تأمين «القبول» لدى رفاقه فى المجتمع، الذين يقيمونه وفقًا لقدراته (الأخلاقية) وفضائله وامتيازاته (فى ما يخص المجتمع). ومفهوم الشرف بالتالى يعنى كرامة الإنسان والاحترام الذى يتمتع به الفرد داخل المجتمع.

وكل مجتمع لديه قواعد معينة للتواصل الاجتماعى (العادات والتصرفات)، تهدف إلى الحفاظ على كرامة أفراد المجتمع. ومعنى الشرف يجاور بشكل وثيق الوعى الذاتى لدى الفرد. وأى جريمة ضد شرف أى إنسان تشكل إهانة لوعيه الذاتى وتثير فى العادة انفجارًا عاطفيًا وشعوريًا[٤]. بالإضافة إلى ذلك، تعد هذه إهانة ضد كرامة الإنسان واحترامه فى مجتمعه، وربما تؤدى إلى تدمير سمعة الفرد ومكانته الاجتماعية. هذه الاعتبارات تبين الصلة بين مفهوم الشرف وبين الأخلاقيات والقانون. حيث إن الأخلاقيات تقوم على مفهوم كرامة الإنسان، فهى تتطلب التفكير فى مصالح ومشاعر الأفراد الذين يعيشون فى المجتمع نفسه. ونتيجة لذلك، قد تؤدى أيضًا إلى التفكير فى شرف الإنسان. لهذا أشار موسى بن ميمون [٥] إلى أن الوصية القائلة: «حب جارك كحبك لنفسك»، تتضمن هذه الوصية ضرورة أن يحترم الإنسان ممتلكات جاره وشرفه، تمامًا كما يحترم ممتلكاته وشرفه. ومفهوم الحقوق يدل على دائرة المصالح المشروعة للفرد، وفى الناحية الأخرى يدل على قيمة الإنسان الداخلية، أى الاحترام الذى يكنّه له رفاقه. بالتالى هناك صلة منطقية قريبة بين مفهوم الشرف الذى يعنى كرامة الفرد كـ«شخص» وبين حقوق ومكانة هذا الفرد المدنية [٦]. وبالتالى، لأن القانون يهتم بحماية الحقوق، يمتد نطاق القانون ليشمل حماية الشرف [٧]. ومع هذا، لأن القانون يهتم فى الأساس بتوفير أقل قدر من متطلبات الأمن للفرد وللمجتمع ويعمل على إزالة أى حالة من حالات الجرائم ضد الأفراد، فإن اهتمام القانون بحماية الشرف هو اهتمام محدود (وهى الحقيقة التى تم انتقادها كثيرًا فى الفترة الأخيرة). وتدريجيًا، وسع القانون من نطاق القضايا من النوع الذى يتم فيه تحصيل غرامة. وسيتم توضيح هذه النقطة فى هذا البحث بالنظر إلى القانون الحاخامى.

تتأثر الآراء والتصرفات المتعلقة بالشرف بعوامل اجتماعية متعددة، حيث إنه أحيانًا ما يتم التشديد على أهمية الشرف بشكل مبالغ فيه. ويتطلب «نظام الشرف» الأرستقراطى أن يدافع المرء عن شرفه بأى ثمن، ويقتل من يهينه أو يضحى بحياته كلها فى سبيل ذلك[٨]. ووفقًا لوجهة نظر سادت طويلًا بين أمم أوربا، وهى وجهة نظر ما زالت سائدة فى بعض الدوائر، يعد الشرف أعلى مصلحة للإنسان. ويجب أن يتم إعلاء شأن الشرف فوق الاعتبارات (الأخلاقية) الأخرى، بل ويتم إعلاؤه فوق قيمة الحياة نفسها[٩]. وهذا الرأى الذى ينظر إليه على أنه تعبير عن الشجاعة وتصرف بطولى فى الحياة، فإن هذا الرأى يقوم فى الحقيقة على أنانية وغرور مبالغ فيهما، حينما يتم الانحراف عن المعنى (الأخلاقي) الحقيقى لمفهوم الشرف. وكرد فعل على هذا الوضع المتطرف، نشأ وضع آخر، يوجه قليلًا من الاهتمام أو لا يوجه أى أهمية لمفهوم الشرف[١٠]. هذا الرأى بغيض أيضًا، حيث إنه يتغاضى عن الأهمية الأخلاقية للشرف. وستقوم وجهة النظر المتوازنة والصحيحة على أن معنى الشرف يقوم على علاقته الأخلاقية والاجتماعية، فى الوقت نفسه سوف يرفض تعبيراته الأنانية. وكما هو ملحوظ، فللشرف هيئة مزدوجة، فهو يشير إلى القيمة الداخلية للإنسان والاحترام الذى يكنه له أفراد المجتمع. والآن لا يمكن أن يتأذى الإنسان داخليًا بإهانة، بأى حال من الأحوال، لكن يمكنه أن يضعف قيمته الداخلية بأفعاله (الأخلاقية). ولكى نكون متأكدين، فإن الاحترام الاجتماعى ليس أمرًا محايدًا. فكل إنسان يرغب بل يضطر إلى الحفاظ على شرفه فى المجتمع. وينبغى أن نترك لعقل الإنسان وبراعته أن يقرر فى حالات فردية، ما هو الوزن الذى ينبغى أن يكون لاعتبارات الشرف، وأحيانًا يتحتم أن يتجاهل الإنسان الإهانة الموجهة ضد شرفه من أجل قضية أخلاقية سامية.

لقد نادت اليهودية بفكرة كرامة الإنسان. ونتيجة لذلك، تضع الأخلاقيات اليهودية أهمية كبرى لاحترام الإنسان لشرف أخيه الإنسان[١١]. وتضع الأخلاقيات الحاخامية تشديدًا خاصًا على هذه النقطة. قال الأحبار: «حينما تهين إنسانًا زميلًا، تذكر أنك تهين إنسانًا تم خلقه على صورة الرب»[١٢]. ويعبر حاخام آخر عن الفكرة نفسها قائلًا: «إن

صفع زميل يهودى فى وجهه يساوى صفع وجه الشيخناه، أو الحضور الإلهى»[١٣]. ومن الواضح أن هذه التصريحات كانت تقصد إقناع الناس بأنهم يجب أن يتبنوا آراء أكثر جدية عن الجرائم ضد الشرف - الأفعال التى يتم ارتكابها غالبًا دون تفكير. وبالتالى فإن الاستنتاج القائل إن ارتكاب فعل من هذا النوع يشكل خطيئة أخلاقية أكثر خطورة من الخطايا الأخرى (مثل الزنا، الذى يعاقب عليه القانون اليهودى بالموت)، والذى يفقد مرتكبها الحق فى الحياة المستقبلية [١٤]. وقد سنّ الأحبار قوانين كثيرة تهدف إلى حماية شرف الناس من جميع الطبقات (خصوصًا الفقراء) [١٥]. وقد سنّت القواعد أيضًا على أن «كرامة مخلوقات الرب» (kvod – ha – briyot) من الأهمية بمكان بحيث يجب تجاهل أحكام الدين للحفاظ على هذه الكرامة[١٦]. وقد أظهر الأحبار فطنة شديدة فى الحاجات النفسية للفرد التى يجب تكريمها حسب قيمته. وتم التعبير عن هذه الفطنة فى القصة المتعلقة بهونى Honi «رسام الدوائر» [١٧]. ووفقًا للأسطورة، حينما استيقظ هونى من نومه الطويل وذهب إلى بيت هامِدْرَاش Beth Hamidrash لم يتعرف عليه العلماء ولم يقدِّروه ويبجلوه كما ينبغى، حيث مات هونى بسبب هذه الإهانة. ويعلق التلمود على هذه القصة بأنها تدل على صدق الحكمة القائلة: «اعطنى حقوق الرفقة، أو امنحنى الموت».

وأى مجتمع بلا احترام متبادل بين أفراد شعبه، لا يقدم أى إرضاء. ومن الواضح أن الأحبار كانوا يضعون فى اعتبارهم دائرة العلماء الداخلية. على الرغم من أنهم حثوا الطلاب على عدم المضى فى الدراسة أملًا فى المكافأة الشرفية، فإنهم كانوا يقولون دائمًا: إن العلم سوف يتوج صاحبه بمكانة مرموقة [١٨]. وتعبر إحدى أساطير التلمود عن البصيرة القائلة: إن الجريمة ليست فقط خطيئة أخلاقية خطيرة - لأنها تثير لدى المتأذى بالجريمة الرغبة فى الانتقام - لكنها أيضًا قد تؤدى إلى إحداث الضرر فى المجتمع بأسره. حيث تربط الأسطورة بين تدمير الهيكل الثانى وبين هذه الحادثة الفاجعة. حيث تقول القصة [١٩]: إن رجلًا فى أورشليم أقام وليمة، وأمر خادمه أن يدعو صديقًا يدعى كامزا Kamza إلى هذه الوليمة. لكن الخادم دعا شخصًا آخر اسمه بار كامزا Bar

Kamza، الذى كان عدوًّا لسيده. وحينما لمح صاحب الوليمة بار كامزا بين الحضور أمره بمغادرة المنزل. ولما شعر بإهانة شديدة، توسل بار كامزا إلى صاحب الوليمة أن يسحب هذه الإهانة، ثم تطوع بأن يتحمل تكاليف هذه الوليمة كافة. لكن عرضه هذا قوبل بالرفض واضطر بار كامزا أن يغادر المكان. وحينما شعر بالغضب من صمت الأحبار الحاضرين وقبولهم لهذا الموقف، قام بار كامزا بإبلاغ الإمبراطور الرومانى أن قادة اليهود يتآمرون للثورة ضده، فما كان من الإمبراطور الرومانى إلا أن حشد قواته وذهب إلى أورشليم ودمر الهيكل[٢٠]. ويعلق رابى إليعازار: «تعال وانظر ما هى تبعات الإهانة، التى جعلت الرب يساعد بار كامزا فى تدمير الهيكل».

وكما ذكرنا، يشعر الإنسان المهان بدافع قوى للانتقام أكثر من أى إنسان مضطهد. ولإدراكه بهذه الحقيقة أعلن أحد الأحبار فى العصور الوسطى أن الإنسان المهان الذى يرد بالقول الطيب لا يمكن اعتباره مسئولًا، لأنه ليس كل إنسان قادرًا على ضبط النفس والبقاء هادئًا حين الإهانة[٢١]. ومع هذا فإن الأخلاقيات اليهودية التى تنبذ الانتقام، تحث من تعرض للإهانة على عدم الثأر. هذه الفكرة تم التعبير عنها فى أحد المصادر[٢٢] التى تصرح: «هؤلاء الذين تعرضوا للتجريح، ولم يوجهوا تجريحًا للآخرين، الذين سمعوا الإهانة ولم يردوا بالمثل، الذين يتصرفون بحب ويتمتعون بالجزاء – هؤلاء يصدق فيهم قول رايت Writ: هؤلاء الذين يحبونه هم مثل الشمس التى تشرق بقدرته»[٢٣]. وسلوك هؤلاء الذين لا يردون الإهانة، يعد سلوكًا بالغ النقاء، لأنه يتطلب مقدرة عظيمة على ضبط النفس. والنصيحة نفسها – أن تبقى صامتًا حينما تتعرض للإهانة – قد وردت أيضًا فى الأدب التوراتى الحكيم: «هذا الذى يحتقر نقص فهم جاره، هو رجل ذو قدرة على التمييز، ويمسك بالسلام»[٢٤]. ويشير الفيلسوف الرواقى أيبكتيتوس Epictetus، أيضًا إلى أن الأذى لا يأتى فى الحقيقة من الذى يتفوه بالإهانة، لكن من الأفكار الخاصة بالشخص الذى يتعرض للإهانة، ولهذا هو ينصح الضحية بأن يكتسب وقتًا للتفكير فى الأشياء ويحتفظ بضبط النفس[٢٥]. ومن المهم أن نقتبس رأى مايمونيدس فى هذه المسألة، ففى كثير من رسائله إلى تلميذه

المحبب، التى كشف فيها عن بعض جوانب شخصيته، حث مايمونيدس تلميذه على تجاهل الإهانات التى يلقيها إليه خصومه. وبالنسبة إليه، كان مايمونيدس دائمًا يصرّ على أن شعوره بكرامته أنقذه من الرد على الحمقى الذين يهينونه»[٢٦]. وهو الذى تمنى أن ينفذ المصير الحقيقى للإنسان – المنطق – كان يجب عليه عدم الاكتراث لمثل هذه الحماقات»[٢٧]. وفى قانونه الخاص به، صرح مايمونيدس بأن الإهانات التى يوجهها إليه الجهلاء أو الأشرار يجب تجاهلها، ويجب على الإنسان حتى ألا يرهق نفسه فى توبيخ هذا المجرم، على الرغم من أن الإنسان ملزم بعمل هذا فى بعض الخطايا الأخرى. بل يجب أن يغفر الإنسان لمن أهانه. ومع هذا كان مايمونيدس استثناءً فى موقفه هذا، الذى لا يعكس سوى سلوكه الفلسفى، الذى ينبع بلا شك من رأيه عن المستوى الروحى المتدنى «للدهماء». وبغض النظر عن تقبل الإهانة باتزان، كان الأحبار حساسين للغاية فى هذه النقطة [٢٨].

وتشترط الأخلاقيات الربانية أن يطلب المعتدى الصفح بشكل دائم كما هو الحال عندما يرتكب أى شخص ظلمًا فى حق أخيه الإنسان [٢٩]. وكان يتم التشديد على أنه لا يمكن تبرئة الإهانة بسداد التعويض فقط، حيث يجب أن يحصل المعتدى على غفران وصفح المجنى عليه. وعلى الجانب الآخر فإن المجنى عليه الذى يرفض أن يمنح الغفران لمن أهانه، كان يتم اعتباره فظًا [٣٠]. والاستثناء الوحيد كان فى حالة الافتراء، الذى كان يقال عنه إنه لا يمكن غفرانه [٣١]. ومن الواضح أن هذا الرأى يستند إلى المنطق القائل: إن الأحبار يعدون الافتراء الذى يدمر سمعة الإنسان، واحدًا من أشنع الآثام. وتفرض القوانين اليهودية غرامات مالية كبيرة فى الأنواع المختلفة من الاعتداء الجسدى التى تمثل امتهانًا لاحترام الإنسان – مثل الصفع فى الوجه، والبصق، وشد الأذن، واقتلاع الشعر... إلخ. وكان يتم أيضًا فرض غرامات كبيرة على بعض الأفعال الأخرى التى تجلب العار للإنسان بإجباره على انتهاك الأعراف الأخلاقية المتعارف عليها، مثل كشف رأس المرأة فى مكان عام [٣٢]. ونشأت قاعدة تقول إن قيمة الغرامة تحدد وفقًا لمنزلة المعتدى (كلما ارتفعت منزلة المجنى عليه وانخفضت منزلة المعتدى،

ارتفعت الغرامة). تقوم هذه القاعدة على فكرة أن المجتمع يكرم كل فرد فيه وفقًا لمنزلته، وأن العار الذى يتسبب فيه المعتدى يختلف أيضًا وفق المنزلة. ولأن الغنى يتمتع بمكانة اجتماعية مرتفعة، بينما لا يتمتع الفقير سوى بأقل الاحترام، بالتالى يجب تعويض الغنى بتعويض أكبر من الفقير[٣٣].

وهناك رأى آخر يرى هذه القاعدة غير عملية حيث تختلف قيمة التعويض وفقًا لحالة كل إنسان - وتقول هذه القاعدة إن جميع الأشخاص الذين لديهم بعض الوسائل يجب أن يحصلوا على التعويض نفسه، على أساس الخرافة التى تقول: إنهم جميعًا أغنياء لكنهم فقدوا ثرواتهم. نفهم ضمنًا أن الطبقة الوسطى والأغنياء يجب أن يتم تعويضهم بتعويضات متساوية... ومع هذا فإن الفقير يجب أن يحصل على تعويضات أقل[٣٤]. هذه التفرقة تدل على التقسيم الطبقى الحاد الذى تطور فى المجتمع اليهودى، وكان يجب على القانون أن يأخذ فى اعتباره أن الفقير لا يحصل على الاحترام نفسه الذى يحصل عليه الغنى. (وفى الأمثلة الأخرى جميعها لا يقر القانون اليهودى بأى تقسيم طبقى). وقال رابى عقيبا، الذى أعلن عن الحكمة القائلة: إن كرامة الإنسان قد تشكلت على صورة الرب، وأعلن أن إسرائيل هى من تتلقى التوراة [٣٥]، قال إن الفقير يجب أن يحصل على التعويضات نفسها التى يحصل عليها الغنى، مثل أبناء إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب[٣٦]. وهذه الصيغة الأخيرة تدل على التراث الروحانى الشائع للشعب اليهودى، الذى يمنح جميع اليهود الشرف نفسه الذى يستمر على الرغم من أى تفرقة طبقية عارضة. والقانون التلمودى يفرض غرامة على الجرائم ضد الشرف فقط فى حالة أن تكون الإهانة واضحة ومباشرة، وليس فقط فى حالة الإهانات الحرفية [٣٧]، على الرغم من أن الافتراء يدمر أحيانًا سمعة الإنسان (ويتسبب بشكل غير مباشر فى ضرر مادي). وقاعدة عامة يفرض القانون التوراتى التلمودى العقوبات على الأفعال فقط وليس على الكلمات[٣٨]، ومع ذلك ففى بعض الحالات تفرض عقوبات على الافتراء. وبالتالى تشير المشنا[٣٩] إلى أنه كان يتم فرض غرامة مائة عملة فضية، وفقًا للقانون التوراتى[٤٠] على المتزوج حديثًا، الذى يتهم خطئًا زوجه بالزنا،هذه الغرامة يتم فرضها

بسبب الافتراء. ويستنتج الأحبار من هذه القضية أن العقوبة المفروضة على الافتراء أشد من العقوبة المفروضة على الجرائم الجسدية العنيفة، حيث إن الغرامة المفروضة على من يفترى على الناس أشد من المفروضة على من يغتصب النساء (٤١). وفى حالة وجود شاهد وحيد فى المحكمة لكى يشهد على أن أحد الأشخاص قد ارتكب فعلًا غير أخلاقى، بعض الأحبار كان يحكم على هذا الشاهد بالجلد. ولأن شهادة الشاهد الواحد غير كافية، وفقًا للقانون اليهودى، كان يفترض أن هذا الشاهد يشهد بذلك بنية سيئة لتدمير سمعة الشخص الآخر (٤٢).

يصرح أحد المصادر أن كل من يسمى زميله «عبدًا» يجب أن يقع تحت الحظر، ومن يسميه بـ «ابن الزنا» يجب أن يحكم عليه بالجلد، ومن يسميه بـ «الشرير» (رَشَاع rasha) سوف تتهدد حياته بواسطة من يصفه بهذه الصفة (٤٣). أول صفتين تشكلان تهديدًا خطيرًا لمكانة الإنسان الموصوف بهذه الصفات فى المجتمع، لأن الشخص الموصوف بصفة عبد أو ابن زنا ربما لا يستطيع التزاوج مع أفراد المجتمع الآخرين. وبالتالى تفرض المحكمة عقوبات متعددة على من يستخدم هذه الصفات لكى تمنع انتشار الشائعات المغرضة عن الشرعية. وصفة الشرير تعنى أن الشخص الموصوف بهذه الصفة هو شخص سيئ، لا يفى بالتزاماته نحو رفاقه فى المجتمع، ربما تدمر هذه الصفة المكانة الاجتماعية لهذا الشخص، وشخص بهذه الصفة لا يتم احترامه ولا يثق فيه أحد ويرفض الناس التعامل معه تجاريًا (٤٤). ومع هذا لا تتدخل المحكمة وفقًا للنص الذى بين أيدينا، حيث إن المجنى عليه نفسه هو من يهدد حياة المعتدى. يقول المفسرون: إن هذه العبارة تعنى أن الشخص الموصوف بهذه الصفة ربما يحرم الشخص الذى وصفه بهذا من مصدر رزقه (بالمنافسة غير الشريفة) (٤٥). مع هذا يعترض راشى على هذا التفسير على أساس أنه لا يمكنك افتراض أن الحكماء لن يسمحوا بمثل هذا الفعل الانتقامى. ويفسر راشى كلمة «حياته» بأنها تعنى أن المجنى عليه سوف يتشاجر مع المعتدى ويهدد حياته (٤٦). وهذا التفسير صحيح جزئيًا، لأنه يعبر عمومًا عن رد الفعل العنيف للمجنى عليه، لكنه لا يعنى هذا المعنى حرفيًا. لكن العبارة تتضمن أنه فى غياب

أى تدخل من المحكمة، قد يضطر المجنى عليه أن ينفذ القانون بيديه ويقوم بتعنيف المعتدى لكى يمنعه من الاعتداء مرة أخرى عليه فى المستقبل. ومع هذا ففى عصور ما بعد التلمود أمر الجاءونيم بوجوب تدخل المحكمة فى جميع حالات الإهانة الشفهية، وفرضها حظرًا على المعتدى حتى يتصالح مع المجنى عليه، سواء بالكلام أو (حينما لا يقبل المجنى عليه التصالح الشفهي) بسداد غرامة مالية (٤٧). ولنتحدث بشكل أكثر عمومية، يصر مايمونيدس (٤٨) على أن المحكمة، وفقًا لما تراه مناسبًا، يجب أن تتخذ إجراءات مناسبة فى أى قضية من هذا النوع. ومع هذا لم يكن هناك استعمال موحد فى هذا الموضوع، حيث إن كل مجتمع لديه قواعده الخاصه. وعمومًا كان التصرف السائد هو الحكم على المعتدى بالجلد أو غرامة مالية (٤٩)، لكن فى الوقت نفسه كان يجب على المحكمة أن تشرح للمجنى عليه أنه من غير اللائق لليهودى أن يحصل على منفعة مادية فى هذه القضية، وأن المال يجب أن يتم سداده لأشياء أعلى قيمة، مثل تدعيم العلماء الفقراء (٥٠). بالإضافة إلى هذه الغرامة كان يتم إجبار المعتدى على أن يصرح علانية أثناء صلاة الكنيس أنه أخطأ فى حق الرب وفى حق الشخص الذى نعته بهذا النعت... وبالتالى يتلقى المعتدى ما يستحق من عقاب ويتم إذلاله بدرجة كافية، وفى الوقت نفسه كان يتم منع المجنى عليه أن يأخذ أى منفعة غير مستحقة، كما كان يمنع من القيام بأى عمل انتقامى، وكان يتم إجراء مصالحة.

يثبت ما سبق أن الأحبار كانوا مهتمين بالدفاع عن شرف جميع طبقات المجتمع، بما فى ذلك عامة الناس am haaretz (الجهلاء). ومع هذا تم التشديد على شرف المتعلم (talmid chacham). هذا الأخير يشمل المدرسين، والقادة الروحانيين، وكان من الضرورى أن يحترمهم الناس. ونتيجة لهذا كان يقال: إن كل من يهين المتعلم أو حتى يهين أى إنسان فى حضور المتعلمين، كان يتم اعتباره opikores (شخص يتصرف بشكل وقح تجاه كلمة الرب)، حيث إن المتعلم؛ تَلْمِيد حَاخَام talmid chacham يمثل التعاليم الأخلاقية للتوارة، وإهانة هذا المتعلم بمثابة إهانة للرب (٥١). فى الوقت نفسه، كان من المعترف به أن الشرف الممنوح للعالم ليس من أجل التوراة كيانًا تجريديًّا،

لكن من أجل هذا الشخص الذى يتفوق فى التعليم (وفى القيم الأخلاقية). لهذا كانت القواعد تنص على أنه يمكن للعالم وفقًا لرغبته أن يتخلى عن هذا الشرف (أو يسمح للآخرين بأن يتجاهلوا هذا الشرف) بأن يفعل أفعالًا لا تليق بشخص فى مثل مكانته (مثل أن يخدم ضيوفه فى حفلات الولائم، كما فعل البطريرك ربان جمليئيل)(٥٢).

وأشهر الأحبار فى الحقيقة فعلوا ـ وفقًا لهذا المبدأ ـ أفعالًا تحط من شأنهم، بل إنهم تحملوا إهانات عظيمة فى سبيل أهداف أسمى، مثل الحفاظ على العلاقات الطيبة بين الزوج وزوجته (٥٣). وعلى الجانب الآخر كان يقال: إنه يجب على العالم ألا يترك مَن أهانه فى شرفه دون أن يثأر لكرامته، لأن هذا الفعل يحط من مكانة التوراةَ (٥٤). ويشرح مايمونيدس أن هذه القاعدة تسرى فقط فى حالة أن العالم قد تعرض للإهانة فى مكان عام، لكن فى المناسبات الأخرى كافة يجب أن يصفح ويغفر (٥٥). وفى السياق نفسه كتب رابى مئير من مدينة روزنبيرج إلى زميله أن العلماء يجب ألا يكترثوا كثيرًا بالإهانة الموجهة إلى شخصهم - بل يجب أن يتحلوا بالصبر الذى امتاز به نبيهم (موسى). لكن يجب أن يحرص العلماء على أن يثأروا من الإهانات الموجهة إلى الأشخاص الآخرين(٥٦).

وكان القانون التلمودى، يقضى بأن كل من أهان عالمًا يجب أن يقع تحت الحظر، سواء بواسطة الشخص المجنى عليه أو بواسطة المحكمة (٥٧). كان هذا الإجراء يتم تنفيذه فى العصور الوسطى، مما دعا بعض الأحبار إلى أن يسجلوا اعتراضهم عليه(٥٨). وكانت هناك قاعدة أخرى تنص على أن العالم الذى تعرض للإهانة يجب تعويضه (بواسطة المعتدى) بغرامة كاملة (boshto meshalem) حسب منزلته وليس الحد الأدنى من الغرامة المفروضة على الإهانات الموجهة إلى غير العلماء(٥٩). وكان يتم أيضًا فى إسبانيا وأماكن أخرى تطبيق هذه القاعدة أثناء العصور الوسطى(٦٠). ومع هذا رفض بعض العلماء أن يفيدوا من هذه القاعدة (٦١)، وعلى الجانب الآخر كانت هناك شكاوى مريرة، فى القرون الأخيرة أن بعض الأحبار كانوا يفيدون من هذا القانون لكى يحصلوا على أموال من الأغنياء فى مجتمعهم. ونتيجة لهذه الشكاوى تم إلغاء فرض غرامات على إهانة العلماء(٦٢)، ومع هذا، فإن الحاخام السفاردى صموئيل القلعى Samuel Alkalai دافع

بشدة عن العلماء فى هذا الموضوع [٦٣]. فقد أقر بأن العالم المغرور الذى يريد السيطرة على الآخرين ويحقق مصالح غير مشروعة من مكانته عالمًا عالم، هؤلاء لا يحق لهم أن يحصلوا على أموال من هذه التفاهات [٦٤]. مع هذا فإن وجود بعض القضايا الفردية من هذه النوعية لا يمكنها ـ وفقًا لرأى القلعى ـ أن تشكل أساسًا لحرمان العلماء الشرفاء الآخرين من الحقوق التى كفلها لهم التلمود حماية لشرفهم.

وقد أظهرت دراستنا أن الأحبار كان لديهم فهم عميق للجوانب الشرعية والاجتماعية والأخلاقية لمفهوم الشرف. وقواعدهم فى هذه المسألة كانت تهدف إلى تلبية كل من مطالب العدالة (عقاب المعتدى) والأخلاق (الغفران والمصالحة). وكانت هذه اللوائح مرنة بالدرجة الكافية بحيث تلبى الحاجات المختلفة فى كل عصر. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التشديد على حماية شرف العلماء والقوانين الصادرة من أجل هذه الغاية – على الرغم من وجود بعض الإساءة فى استعمالها، وقد تم إلغاؤها فى القرون المتأخرة – ساعدت فى الحفاظ على احترام الخصائص التعليمية للشعب اليهودى على مر العصور. وفى هذه المسألة ربما يمثل الماضى اليهودى مثالًا رائعًا نقتدى به فى عصرنا الحالى؛ الذى تدنت فيه كرامة الإنسان واحترام العلماء إلى أدنى المستويات.

فى مدح التلمود

جاكوب نويزنير

لا يذكر التلمود فقط القوانين، لكن يكشف أيضًا عن العمليات التى يتم بها كشف هذه القوانين. وبوصف هذه العمليات، يطرح التلمود ويقترح حلولًا للتوتر الحاصل بين المنطق والحياة العادية. وتطور المناقشة مواضيعها عبر البحث لتصبح مبادئ أساسية، ولتطبيق هذه المبادئ الأساسية على الأمور المعتادة. هذه المبادئ نفسها تخضع للتحليل والبحث لأنها ما زالت بدائية جدًّا، وتعد تصورات موحدة إلى درجة بعيدة. وهذه التصورات تثبت أنها بالغة التجرد والنسبية. حتى أن وضع المناشف أثناء تناول الطعام قد تحول إلى نظام حياة، نظام يتطلب أن يسود المنطق والنظام فى جميع الأماكن، ويتطلب أيضًا أن نهتم بهذا العالم الواسع من العلاقات المبدئية الغيبية التى سوف تحدث. فقد تطورت الأفعال التافهة والرعناء وأصبحت أفعالا تستحق التفكير، وأظهرت أنها تنطوى على تبعات ثقيلة.

وليس التلمود وثيقة تاريخية فى الأساس. والمناقشات التى كشفت عنها أجيال الأحبار لا تركز على سلطة القدماء وسيرتهم ولكنها تتعلق بالأسباب الخاصة بالحكم، الأسباب التى لا ترتبط بوقت وليست أسبابًا شخصية. وأحيانًا يتم ذكر أسماء المشاركين

فى هذه المناقشة، لكن المشاركات الأكثر أهمية يتم ذكرها دون اسم: «ما هو سبب بيت شماى؟»، «أليس بيت شماى وبيت هلِّيل يتفقان مع كل من رابى يوسى، ورابى مئير؟»، والتحليلات الأنيقة لم يتم تكليفها لسلطات محددة، لأنه وفقًا للتلمود ليست هناك أهمية كبيرة للوقت والمكان والاسم والوظيفة الخاصة بالسلطة التى قامت بالدراسة. ولم يكن المنطق ولا النقد خاضعين لظروف تاريخية أو بايوجرافية معينة. بالتالى فإن مفهوم الحياة المنظمة المرتبة لا يقتصر على شخصية أو مواقف الرجل الذى وضع أو اكتشف هذه المبادئ.

ويقف التفكير التلمودى ضد التفسيرات التاريخية والسيكولوجية بسبب تفضيلها لإيجاد التجريد والنظام فى المشاكل الثابتة الخالدة للحياة اليومية. وما يعنينا هو السبب، السبب هو العنصر السائد والمتغلغل فى كل مكان. وعنصر السبب هو عنصر مزدوج: انتقاد ما هو معطى وفقًا لمعيار مبدأ النظام الأساسى، وإظهار الحضور فى المسائل المشتركة ذات الاعتبارات المتجاوزة. والجداليات المتحايلة على القانون بشأن التفاهات لا ترتبط دائمًا بالاهتمامات المتجاوزة، لكنها دائمًا تقصد ذلك. حيث إن المسألة النهائية هى كيف نكتشف نظام الحياة جيدة الترتيب والعلاقات المتلازمة بشكل جيد؟ والسلوك السائد هو الجدية الحقيقية (ليست الجديدة الزائفة) بشأن نيات الإنسان وأفعاله.

والافتراض المتعلق بأسلوب الحياة التلمودى هو أن النظام أفضل من الفوضى، التفكير أفضل من النزوة، القرار أفضل من الصدفة، الاستنتاج والتعقل خير من الحماقة والقوة. والقوة الوحيدة المقبولة هى قوة المنطق الراشد، الذى تطور ولمع فى مواجهة المشاكل اليومية فى الحياة. والغرض الوحيد هو تأسيس نظام منضبط للحياة اليومية، وأن تصبح جميع العلاقات بين الناس تقوم على العقل والمنطق، والتنظيم والثقة. ويهدف التلمود إلى العقلنة المثالية للحياة، أن تخضع الحياة للدراسة العقلية، فليس هناك شىء تافه لا ينتمى إلى مبدأ أعمق.

والتصور التلمودى عن الإنسان هو التصور التالى: الرجل يفكر، وبالتالى ينبغى أن نأخذ ما فعله على محمل الجد. وسوف يستجيب الإنسان للعقل ويخضع إلى نظام قائم

على النقد، واستجابته هذه تقوم على وعى ذاتى مطلق لكل ما يفعله ويفكر فيه ويقوله. ويجب أن نعلم أن الإنسان مزدوج، يمتلك الدافع نحو ارتكاب الشر، كما يمتلك الدافع نحو فعل الخير. كما توضح الحكمة الشهيرة المتعلقة بعدم مقاطعة دراسة الإنسان حتى وإن كانت مجرد إعجاب بالطبيعة، أن الرجل لا يمكنه أن ينفصل عن وعيه، ولا يمكنه أن يفتح نفسه على الطبيعة المطلقة، خوفًا من أن يفقد الصلة بينه وبين النظام المكشوف والقانون الموحى؛ الأنظمة المشرقة للخاشعين.

ليست القضية الأساسية لدى الإنسان أخلاقية فقط. حيث يجب أن يفعل الإنسان الخير، لكن التوراة تشمل أكثر من التصرفات الأخلاقية. والخير أكثر من الأخلاق، وأيضًا، لا تهم الأخلاق كثيرًا فى التسيير الجيد للأمور. ويجب أن يسير الإنسان سواء أكان خاصًا أم عامًا وفقًا لنظام منضبط. وتختلط قواعد السلوك بعلم اللاهوت، بل تختلط أيضًا بما يسمى الميتافيزيقا، وأيضًا تختلط بالقانون الاجتماعى - العلاقات بالحكماء، فى ناحية، والعلاقة بعبدة الأصنام فى الناحية الأخرى. وليست هناك حدود على أساليب استكشاف الأسباب والبحث عن النظام. والنظام الاجتماعى الذى يصاحبه اهتمام أخلاقى، ليس أكثر أهمية من النظام الجسدى للفرد، الذى يتمتع ببلاغة تامة فى أداء الشعائر. حيث إن الحقيقة كلها تأتى فى إطار فحص العقل الحرج.

والملاحقة التلمودية للحقائق الموحدة تؤسس القواعد السلوكية الأساسية فى التلمود. لكن هذه القواعد لم تأت من إدراك النظام الموحد فى العالم الطبيعى. ولكنها تأتى من الدروس التى نقلها الخارقون للعادة فى التوراة. فقد نظر الحكماء إلى التوراة على أنها ليست مزيجًا بين المصادر والقوانين من أصول متنوعة، وإنما نظروا إليها على أنها وثيقة واحدة موحدة، مجموعة قوانين تعكس إرادة منضبطة. وتكشف التوراة عن الأساليب التى ينبغى على الأشياء أن تتم وفقًا لها، مثلما أن صياغة الأحبار لقوانينهم وتقديمها تخبرنا بكيفية التعامل مع الأمور، سواء كان هذا ما يفعلونه حقًا أم لا. وينبع النظام من خطة خالق الكون وإرادته أساس جميع الحقائق. وتم تفسير التوراة على يد الأحبار بحيث تكون التصميم الذى وضعه المهندس للحقيقة. فقد نظر الرب فى

التوراة ثم خلق العالم مثلما ينظر المهندس فى تصميمه لكى يشيد بناء. التوراة الواحدة الكاملة - فى صورتين شفهية ومكتوبة - تؤسس الحقيقة الواحدة للعالم. والبحث عن الوحدات الكامنة فى التعددية الموجودة فى عالم التفاهات، والافتراض القائل إن أشياء شخص واحد تتكشف بسبب أشياء متعددة - هذا يمثل فى صورته العقلية التصور اللاهوتى والميتافيزيقى عن الرب الواحد الفرد، خالق الأرض والسماء، موحى التوراة الواحدة الكاملة، الضامن لوحدة جميع أفعال البشر ومعناها والأحداث التى تشكل التاريخ. وبالتالى يربط التلمود أفعال الإنسان الفرد بنمط أكبر ويقدم «معنى» عامًّا كبيرًا للأفعال التافهة الصغيرة الخاصة.

يكمن خلف هذا التصور عن الدور الموحد للسبب والقوة المدمجة للنقد، الإيمان بأن الرب يقدم النموذج لعقل الإنسان، وبالتالى فإن الإنسان بالتفكر فى قوانين التوراة، قد ينفذ إلى نية الرب وخطته. ويعتقد أحبار التلمود أنهم يدرسون التوراة كما يفعل الرب فى السماء، وكانت مدارس الأحبار تؤدى بطريقة الأكاديمية نفسها فى السماء، يؤدون الشعائر كما يؤديها الرب ويرتدون الشراشيب كما يفعل الرب، ويضعون التمائم كما يفعل الرب. وفى دراستهم للتوارة كانوا يتبعون النموذج الذى أوحاه الرب «فى صورته» (in his image) وتناقلتها الأجيال منذ موسى والأنبياء حتى معلمى اليهود. وإذا درس أحبار التلمود وأدركوا التعاليم الإلهية لموسى الذى يسمونه «حبرنا» كان ذلك بسبب النظام الذى يفرضونه على المسائل الدنيوية، وسوف يطبقون على الأرض النظام الذى تعلموه من السماء. واليوم يمكننا أن ننظر إلى هذه المعتقدات على أنها إسقاط لأفكار التلمود على السماء. لكن حكماء التلمود يعتقدون أنهم هم أنفسهم إسقاط «للقيم السماوية» على الأرض. والذى رأوه يسقط من السماء على الأرض كان ـ كما قلت سابقًا ـ النظام العقلانى للحقيقة وتركيبه.

ووفقًا للطريقة التلمودية فى التفكير، فإن العقل يحرر الإنسان ولا يسجنه، فهو يفتح الطريق نحو الإبداع الحقيقى، أى عملية الاكتشاف أو فرض الصيغة والنظام على الفوضى. ووسيلة الإبداع هى التفاهة، وسيتم الكشف عمّا يمكن فعله بالتفاهة، فى

الأشياء البسيطة أو وراءها للفوضى، والنظام والتركيب والتماسك. وبالتالى يخضع كل ما هو واقعى لما هو تجريدى. وتركيب الحقيقة الكبرى هو ما يكشف عن سمات الحقيقة. وفقًا لأحبار التلمود، فإن أبرز جوانب الحقيقة هى الجوانب البشرية والمجتمعية؛ القرية، المنزل، الفرد. واليهودية التلمودية بسبب تشديدها على أهمية كيفية أكل وشرب الإنسان، تمت تسميتها بديانة القدور والمقلاة. وذلك بسبب أن المواد الخام الخاصة بها هى ذرات الحياة الواقعية غير قابلة للاختزال. لكن هذه تأتى فى البداية وهم يقفون قبل ما سوف يأتى منهم، ويتسمون بالسطحية بالمقارنة مع ما يكمن أسفلهم.

ما الذى يجب أن نفعله مع هذه الذرات، هذه اللبنات الصغيرة للحقيقة ؟ يجب أن تخضع هذه الذرات للتحكم، يخضع الإنسان لضبط النفس. ويجب تنظيم جميع الدوافع بعناية وفقًا للخطة الإلهية للحقيقة، الجميع يجب أن يكونوا صالحين حينما يؤمروا بذلك، ويصبحوا أشرارًا حينما لا يؤمروا بذلك، والعلاقات الجنسية المتينة فى القوانين التلمودية عن العلاقات الزوجية تشهد على جدية الأحبار وواقعيتهم بشأن ما يتهم حاليًا بالمادية.

لذلك كان تنظيم الدوافع هو عكس قمعها، فقد كان هذا التنظيم بمثابة تحريرًا لهذه الدوافع. لكن ما تم فعله كان يجب أن يتم بشكل سليم. وفراش الزوجية كان هو الظرف السليم. واللوائح الاجتماعية والقانونية المناسبة تجلب الثنائى إلى فراشهما، لكن (على الأقل من الناحية النظرية) إذا تم السماح قانونًا لرجل غير متزوج أن يتزوج محبوبته، وينخرط فى علاقة جنسية مع امرأة غير متزوجة، يتمم الثنائى فى هذه الحالة اتحادًا شرعيًا، ويتم اعتبارهما متزوجين شرعًا بشكل كامل. ومن المفترض أن الرجل لا يمكنه أن يقيم علاقة جنسية بشكل فاجر أو بشكل مستخفّ، ومن المسلم به أن الناس ينوون دائمًا أن يفعلوا الأمر الصائب. ويجب أن يكون الوقت مناسبًا حيث تحرّم التوراة إقامة علاقة جنسية أثناء فترة الحيض لدى المرأة. وبالتالى ليس من المشجع إقامة أى علاقة أثناء هذه الدورة. ومن ثم تجب مناقشة الظروف المحيطة بهذا الأمر: هل سيكون الأمر صوابًا فى ظروف ليست خصوصية بشكل كامل ؟ الشخص الورع سيهتم بإبعاد

أى شىء عن المكان حتى الذباب والبعوض. لذلك يدور مصدر القانون حول تنظيم ما هو طبيعى وتحسينه بشكل صائب، ويحرص على إظهار ما هو أسفل السطح، من خلال التحليلات العامة والتحقيقات العقلانية، من أجل تشريع ما هو محظور.

يميل الأسلوب التلمودى ـ بالتأكيد ـ نحو التفكير بشأن المثقف أكثر من غير المثقف. فيميل نحو من يمتلكون القدرة على انتقاد الذات أكثر من الذين لا يستطيعون التفكير بشكل سليم. حيث إن: «الرجل الجاهل لا يستطيع أن يكون ورعًا». والخوف من الخطيئة دون حكمة هو بلا جدوى. والحكماء يشجعون البلغاء أكثر من غير البلغاء: «الشخص الخجول لا يمكنه التعلم». ومن أجل الأخذ والرد فى المناقشة لا يمكن للرجل أن يتراجع بدافع الخجل الحقيقى أو الزائف. والعقل يجعل الرجال متساوين ويكشف أى تفرقة بينهم. فالتعقل ليس نزوة شخصية، لكنه سمة من سمات العقل، لذلك يتم الإفصاح عن هذا التعقل بشجاعة ودون خجل. والمثالى فى نظر العقلانيين، يخلص للكلمات والتعبيرات، أو اختزال الحقيقة فى الصور التجريدية التى تشكلها الكلمات.

ويحتوى التلمود على بعض العبارات القليلة التصريحية البسيطة. والأسلوب البدائى فى التعبير هو الأسلوب الذى يربط بين الفكرة والفكرة ويضم أجزاء اللغة، أو يضع الفكرة فى مواجهة الفكرة: «لكن»، «مع هذا»، «هل تعقل هذا»، «ماذا عن الافتراض المسبق». والأمور التلمودية المتعلقة بالتلمود تم التعبير عنها فى المورتار الآرامى Aramic mortar، وليس فى الأحجار العبرية Hebrew stones. حيث يهمهم الجاهل: «أنا أريد هذا، أنا أفعل ذلك»، «هذه وجهة نظرى»– هذه الهمهمات تغيب فى الخطاب التلمودى. ويتم التعبير عن هذه المناقشة بعبارات مقتضبة لكنها تصل بشكل أسرع إلى استيعاب الأذن العادية.

وهناك أمر تلمودى آخر وهو الشك الدائم، الذى يتم التعبير عنه مقابل كل عبارة تقريرية أو جملة خبرية. فبمجرد أن يصرح المرء بأن الموقف هكذا، سيكون من المحتم أن

يواجه التساؤلات التالية: لماذ تعتقد هذا ؟ قد تكون الحقيقة على عكس ما تقوله؟ كيف يمكنك أن تقول ذلك حينما يذكر أحدهم مبدأ مخالفًا ؟ التعبير والصراحة، والتفكير البارع، والتعبير الواضح الجدلي أو الشكي - هذه هي سمات المثقفين، ليست ناتجة عن عقول متخلفة وقاصرة وليست ناتجة عن علماء منظمين، قادرين فقط على أن يؤدوا دور الأوصياء على الماضي وليسوا نقادًا للمستقبل. وفوق كل شيء يرفض التفكير التلمودي السذاجة واليقينيَّة.

وهو عصري بشكل غريب في شكِّه المنهجي، في اختباره لأي اقتراح، ليس تدميرًا وإنما تحسينًا ما يفترض الناس أنه حقيقي. والسؤال الأول في التلمود هو «من يقول هذا»، لكن «لماذا»، «ما هو سبب بيت شمّاي ؟». ويقتصر الإيمان، في منهج الفكر التلمودي، على المسائل النهائية، والمبادئ الأساسية للحقيقة التي لا يستطيع أن يخترقها الإنسان. وقد حذر عقابيا Akabya (تنّاء ورابي عاش في حدود القرن الثالث الميلادي)، من محاولة البحث عن من أين يأتي الإنسان؟ وإلى أين يذهب؟ حيث ستؤدي الإجابة إلى التواضع. لكن التواضع في مواجهة الأسئلة النهائية لا يختلط بالخنوع أمام التأكيدات، والمطالبة بالحقيقة من قبل السلطات المفترضة، قديمة كانت أم حديثة، التي ليست أكثر من مجرد سلطات فانية.

بما أن ثمرة التعليم هي التواضع، فإنه كلما ازدادت رغبة الإنسان في المعرفة ازدادت فضائله. والطريق إلى التصور الأعمق يكمن خلف الشك بشأن التأكيدات السطحية. ويجب أن يضع الإنسان أقل رهان ممكن عند قبول المزاعم. وكلما ازدادت القناعات الراسخة، ازدادت فرص البحث واسع المدى. لكن ربما قد ينتج عن الشك الحديث - على الأقل في عيون النقاد - نتائج مدمرة أو سلبية. وينتج الشك التلمودي بصيرة مضبوطة ومحدودة وبمعيار معين. ولا بد أن يحدث الفرق في النهاية المفتوحة للتساؤل التلمودي. وليس هناك أبدًا أي إجابة نهائية، ولا حل كامل. وثمرة البصيرة هي التساؤل، ونتيجة التساؤل هي البصيرة، في تطور لا ينتهي. والطريق المغلق الوحيد هو الطريق إلى الخلف إلى الشخصية غير البليغة غير الواعية وغير المدركة للذات. حيث حينما يتحقق الوعي،

يخرج التعقل ولا يمكن للإنسان بعدها أن يتظاهر بأنه ليس هناك سبب وأنه ليس هناك أى شىء قد تم توضيحه. والبدائل، فى التلمود، ليست الإيمان فى مواجهة العدمية، لكن التفكير فى مواجهة الشفافية الحمقاء، الوعى فى مواجهة الغريزة الحيوانية. والإنسان فى صورة الرب لديه القدرة على التفكير والنقد. كل ما يمكن للحيوان فعله هو الفعل ورد الفعل.

ولهذا السبب فإن الطاقة، إرادة الفعل، يجب التحكم فيها وتنظيمها بواسطة القانون. والفعل دون تعمد لا يؤخذ على محمل الجد. وفحص الأفعال له الأولوية فوق مجرد التكرار لما يبدو جيدًا. ولهذا الغرض فإن العبقرية لا تكفى، والمهارة لا علاقة لها بالمسألة. لكن نفضل التفكير المنظم والمنهجى، خطوة بخطوة عن المبادئ التى يتصرف الإنسان وفقًا لها. والمشكلة البشرية فى التصور التلمودى لا تكمن فى إيجاد الدافع وراء الفعل، وإنما فى اكتشاف القيود التى تنظم تصرفات هذا الدافع المتلون العنصرى. وفى البحث عن القيود وضبط النفس، سوف تؤكد الطاقات الأساسية أن الإنسان لا يملّ من الغايات ولا يفتقر إليها. حيث إن نمط التفكير التلمودى يتصور توترًا دائمًا بين الطاقة والنشاط من ناحية، والتفكير فى الناحية الأخرى. والتصرف دون تفكير وهو معاكس بالطبع لحقيقة القواعد الموحاة. تقوم دراما الحياة الخاصة على الصراع بين الإرادة والعقل، والفعل والتفكير. وإذا كان التلمود فى صف هذا الأخير، سيكون هذا بسبب أن الأول لا يحتاج إلى أى حليف. ويتم تحديد النتيجة فى النهاية بقوة الشخصية والعقل معًا. وموضوع النقاش الآن ليس كيفية كبت الطاقة الأساسية، وإنما كيفية إعادة تشكيلها.

من الخطأ التركيز على جانب واحد من جوانب عقل التلمود وتجاهل القوة التشكيلية الأخرى فى الثقافة، وهو المجتمع. والتلمود من جانبه يقر تمامًا بقوة المجتمع، الذى يشكل ضغطًا ليتوافق مع العادات والتقاليد القائمة واتباعها. لهذا السبب يتم التركيز بشدة على ما يفعله الناس معًا. ويعرب أحبار التلمود عن وعى تام بأن القيود هى قيود اجتماعية قبل أن تكون شخصية. فالأولوية للمجتمع فوق الفردية، لأنه يمنح

الفرد تقريبًا الرموز والمبادئ والقيم كافة التى تجعل لحياته مغزى، يقول أحد الأحبار: «امنحنى رفقة أو امنحنى الموت». وأهم جزء فى التلمود يتناول اللوائح المدنية: ماذا نفعل إذا ما نطحت بقرة بقرة أخرى؟ والخلاف حول كيفية تقسيم شال الصلاة، كيف نقسم وصيّة متنازع عليها؟ حيث تؤثر النتائج المادية على اقتلاع نخلة، أو قطعة صغيرة من الأرض ؟

وأحبار التلمود على وعى تام بأن المجتمع هو الذى يشكل الفرد. إذا سعى شخص ما إلى صنع فرد منضبط، يتم تنظيم حياته بالقانون الموحى، يجب حينئذ أن يعطى الأولوية للمجتمع الذى يشكل الأساس لوجود الفرد. ومن أجل تنظيم المجتمع يجب علينا التركيز على النزاعات بين الرجال، النزاعات على أشياء تافهة، التى سوف تضيف إلى العدالة وتوفر الكرامة والاستقلالية. وعبر القانون يمكن للإنسان أن يراجع العادة ويؤسس سلوكًا عرفيًا. وعبر المجتمع القانونى يستطيع الإنسان أن يصنع بيئة مثمرة تتمتع بضبط النفس والتصرفات المتعقلة. وإذا كان من الحقيقى الادعاء بأن ما هو تلمودى بشأن التلمود هو تطبيق العقل والنقد على الأمور الواقعية والعملية، بالتالى فإن التلمود فى أساسه هو أداة لتنظيم المجتمع بكل ما تحمله الكلمة من معنى. ولتنظيم المجتمع يجب علينا أن ندخل إلى المؤسسات التى تمارس السلطة التشريعية وتطبقها، ويعلم أحبار التلمود أهمية الأنواع المختلفة من السلطات. وهم يفهمون أولًا أن القانون نفسه، الذى يتحول إلى ثوابت غير ضرورية، أى تدخل السلطة القادرة فى الأمور الروتينية. وحينما ينص القانون على كيفية إجراء الأمور، يصبح تطبيق القانون ضروريًا فقط فى الظروف الاستثنائية. وفى الظروف العادية يضمن القانون تطبيقه فى الوقت المناسب حيث إن معظم البشر على مر العصور كانوا ملتزمين بالقانون. وقد سعى أحبار التلمود جديًا إلى الوصول إلى وساطات الحكومة اليهودية المستقلة التى أتاحتها سلطات فلسطين الرومانية وبابل الإيرانية. وعلى الرغم من أن الأنظمة الإمبراطورية كانت راضية عن أن يتصرف اليهود فى مسائلهم الخاصة وغير مهتمة أساسًا بالتدخل فى الشعائر ولوائح المجتمع، فإن الأحبار كانوا متشوقين إلى السيطرة على المؤسسات

المصرح لها بتنظيم حياة الناس. وقد سعوا إلى الوصول إلى هذه المؤسسات، التى أسسها بطريرك فلسطين ورئيس الجولاه Exilarch، رئيس المنفى فى بابل، وأن يصبحوا الوكلاء الرئيسيين لإدارة شئون المجتمعات المحلية. وحينما وقفت الدولة وراء مسئولى المجتمع اليهودى، تمتع الأحبار بمزايا السلطات وبالتالى استولوا على مقاليد السياسة.

مارس أحبار التلمود بالإضافة إلى هذا، نوعًا من أنواع «السلطة الأخلاقية» التى كانت كافية لأن يفعل الناس ما يريده الأحبار دون تدخل هذه السلطات الدنيوية. والسلطات الأخلاقية كانت مؤسسة على أسس متعددة الأشكال. أولًا: كان الأحبار مدركين أنهم أتقنوا الوحى الإلهى، وامتلكوا إمكانية فريدة للوصول إلى جزء من هذا الوحى، والتوراة الشفهية قد جاءت من سيناء. لذلك جاءت قواعد هذه التوراة الشفهية وفقًا لمبادئ السماء. ثانيًا: كان ينظر إلى الحبر على أنه أنموذج لصورة التوراة عن الإنسان. وبالتالى كل ما يفعله يكون عن وحى. والناس العاديون الراغبون فى إطاعة إرادة السماء، كما يفسرها الأحبار، لن يكونوا مجبرين على عمل كل ما يقوله الأحبار. لكنهم يجب أن يقلدوا الحبر واثقين أنه يفعل ما يفعله تقليدًا لموسى «حبرنا»، وتقليدًا للرب، حبر موسى. ويمتلئ التلمود بقصص تتعلق بما قاله الأفراد وفعلوه فى مناسبات معينة. وفى بعض الأمثلة، تم إيحاء القانون التجريدى عن طريق هذه القصص. وفى بقية القصص، يحاول مغزى القصة، من خلال سرد أفعال الأحبار، إظهار ما ينص عليه القانون، وكيف يتصرف الإنسان. هذه ليست قصصًا سياسية وإنما لها نتيجة سياسية بارزة، حيث إن القصص تؤثر على التصرفات بشكل لا يقل عن مرسوم المحكمة الذى يؤثر على الأفعال:

كان هناك أخيرًا بين الأحبار من يعتقد أنه قادر على ممارسة قوى معجزة بل خارقة للعادة. لقد قضى أحد علماء الأنثربولوجى المعاصرين أعوامًا قليلة فى الدوائر التلمودية لدراسة الدور الاجتماعى للحبر، وسمى كتابه «محامى بابل الساحر» The Lawyer-Magicians of Babylonia. لكن ممارسة القوى الخارقة، أى القدرة على جذب أوهام عامة الشعب - الأوهام التى بالتأكيد شارك فيها الأحبار أنفسهم - تشكل أيضًا:

«سلطة أخلاقية». كما أنتجت الإنجازات الفكرية قوى خفية. فقد كان من المعتقد أن الإنسان الصالح يمتلك قوة الخلق الإلهية، «يمكن للإنسان الصالح أن يخلق عالمًا إذا رغب بذلك». ولكن لماذا لا يكون لدى الأحبار هذه القوى، بما يمتلكونه من معرفة التوراة، التى تتضمن الخطة والنمط الذى خلق به الرب العالم ؟ والتعاليم تعيد تشكيل الإنسان لكى يكون على صورة الرب وبالتالى يمتلك قوى الخلق الربانية. وفى المنظور العلمانى، فإن الإيمان بالتبعات الخارقة للقوى الطبيعية لمعلمى التوراة والتفكير فيها، أنتج قوى عملية أكثر قدرة على تحريك الناس لفعل الصواب، أكثر قدرة من السلطات السياسية. والكاريزما التى يعبر عنها التفوق فى التفكير والمناقشة كانت فعالة بعيدًا عن دائرة المثقفين مثلما هو الحال اليوم، لكن مع تفكير أفضل، وبالتالى يصبح المضىء خارقًا.

يمكن للإنسان أن يشير إلى السياسة دون أن يشير إلى إعادة بناء الأحبار للعائلة، وعلاقة الأب بابنه. وهنا يكتشف أحبار التلمود توترًا ويحسمونه فى صالحهم. وهم يفهمون صدارة الأب فى تشكيل العائلة وتكوين شخصية الطفل. ويزعمون فى الوقت نفسه، أنهم معلمو التوراة يجب أن يشكلوا شخصية العائلة، وإعطاؤها القدوة. وهم يقرون أن الوالد يجلب الطفل إلى الوجود. لكنهم يضيفون سريعًا أن المعلم يجلبه إلى العالم القادم، وبالتالى يستحق المعلم الفضل الذى يدين به الطفل لأبيه. والمعلم أفضل من الوالد ويعلوه منزلة، مثلما أن الرب هو الوالد النهائى للطفل وواهب حياته. ومن ثم إذا رأى الطفل حمار أبيه يئن تحت الأحمال ورأى حمار معلمه على وشك الانزلاق، ينبغى عليه مساعدة حمار معلمه، ثم حمار أبيه لأن أبيه جاء به إلى العالم، ومعلمه أوصله إلى الأبدية. ومثلما بسط الأحبار حكمهم على الدولة وموظفى الدولة ـ البطريرك ورئيس المنفى ـ سعوا أيضًا لأن يتولوا مقاليد المكون الرئيس للمجتمع؛ العائلة، بتولى مكانة الوالد.

كانت الجهود الهادفة إلى إحلال الحاخام محل الوالد، على نطاق أوسع، ترمز إلى صراع يساوى الجهود الهادفة إلى استبدال الحقيقة، استبدال هذه الحكومة الطبيعية المكونة من

مسئولين نظاميين بسلطة الأحبار التجريدية غير الطبيعية أو الخارقة التى تأهلت عن طريق تعليم التوراة والقدرة على التدبر فى التوراة. وقد حكمت السلطة الرومانية ووكيلها البطريرك، حكمت اليهود بالقوة أو بالتهديد باستخدام القوة. وطبق الأحبار إرداتهم بواسطة السلطة الأخلاقية وبواسطة القدرة على الإقناع وتوضيح متطلبات القانون، بواسطة ضرب الأمثلة الصحيحة. وتحولت كل من الحياة السياسية والعائلية بالتالى إلى شىء آخر غير عادى أو طبيعى. وكل واحد يستطيع فهم سلطة أفراد الشرطة، أولوية الأب. لكن إعلاء الحبر فوق السياسة والعائلة كان يمثل إعادة تعريف للمعنى المعتاد للسياسة، المعنى الصريح المقبول للعائلة. فقد حولت كليهما إلى شىء أكثر تجردًا خاضع لمستوى أعلى من التفسير أكثر مما يستطيع الشخص العادى أن يتصوره. ولم تكن الحياة السياسية بالنسبة إلى الأحبار مجرد مسألة هنا والآن، ولم تكن العائلة أيضًا كما يجب أن تبدو. فقد كان يجب أن تتم إعادة تشكيلهما على صورة السماء وفقًا للنمط الوارد فى التوراة. هذا يعنى أنهما كان يجب إعادة بنائهما وفقًا للمبادئ الأساسية للحقيقة التى وضعتها الخطة الإلهية كما تتوصل إليها التساؤلات العقلانية. وكان يجب أن يتطابق المجتمع مع التعريف السماوى للمجتمع الصالح، كما كان يجب مراجعة العائلة لكى تتطابق مع التصور الخارق عن حقيقة الوالد، الرب وبديله، الحبر- الرجل الذى يشبه إلى حد كبير صورة الرب.

نتج عن التشديد التلمودى على النقد، حرية جديدة للبناء؛ حرية إعادة تفسير الحقيقة وإعادة بناء مكوناتها بناء على المبادئ النقدية ذات التحليل السليم التى تم اكتشافها عبر التفكير العملى للحكماء. وحينما يتحرر الإنسان ويستطيع أن يبتعد عمّا هو معتاد ومتعارف عليه، أن يتحكم فى الطاقات وينظمها، يحصل حينئذ على الحرية الأعلى لمراجعة المعطيات، وإعادة تفسير التصورات القائمة عن الحقيقة والعادات التى تمنحها الصلاحية. وهذا يؤسس فى البداية عملية تركيز العقل على العلاقات الغيبية، وتكوين الاعتبارات غير المادية.

ويتذكر المرء فى هذا الصدد قوانين النقاء الشعائرية المكثفة، التى تلعب دورًا بالغ الأهمية فى عملية تنظيم الأحبار لتناول الطعام وبقية الأمور الأساسية، مثل العلاقات

الجنسية، ويبدو أن هذه القوانين شكلت مجموعة كاملة من العلاقات التجريدية وأوجدت نوعًا من الهندسة غير الإقليدية non–Euclidean geometry عن العالم اللاوى. حيث تم جلب هذه الأفكار التجريدية إلى الأرض لكى تحدد الطريقة التى يغسل بها الإنسان يديه ويمسك بكأس النبيذ. لذلك، ما هو نسبى ونظرى بشكل كامل، لا يرتبط بالأساسيات الواقعية، يتحول إلى تفاهات. حيث ينتج عنها فى الواقع الطريقة التى يتصرف وفقًا لها الإنسان. فهى تحولهم إلى مسائل ذات تبعات محددة، عن طريق ربطهم بمعان أعلى (أي دون زيادة منطقية، ناهيك عن العناصر المادية) المرتبطةً بالطاهر والنجس. وتتربع قوانين الطهارة على قمة الأفكار التجريدية فى التلمود والاستنتاجات.

ويمكن للمرء أن يقدم تفسيرًا اجتماعيًا عقلانيًا ومجردًا للمنهج التلمودى للحاخامات عن الحقيقة. فقد ابتعدوا هم أنفسهم عن المجتمع اليهودى، مثل المجتمع اليهودى الذى ينعزل عن أغلبية المجتمعات. وكانت نيتهم إعادة تشكيل المجتمع وتطويره، لكنهم كانوا مختلفين عن بقية البشر بفضل ثقافتهم وتعقلهم. وعاشوا فى هذه الدنيا لكن فى عالم آخر، عالم تؤخذ فيه الحقائق الغيبية والعلاقات اللاشعورية عن الطهارة والنجاسة بشكل أكثر جدية، بحيث يحدد السلوك فى عالم العلاقات المادية ويتصور العلاقات الواقعية. لم ينعزلوا بسبب إيمانهم فقط بالرب، فالجميع يؤمن بالرب، وليس لأنهم الوحيدون الذين يبجلون التوراة، فهم ليسوا وحدهم من يفعل هذا، لكن لأنهم هم الوحيدون الذين اعتقدوا أن الإنسان يمكن أن يرتفع إلى السماء عبر التفكير العقلانى فى التوراة. وقد شاركوا فى تاريخ هذا العالم لكنهم كانوا على علم بهشاشة هذا العالم ونقصه، إذا ما قورن بمعايير العالم الآتى. وقدرتهم على النقد، بالتالى جاءت من موقفهم الانعزالى. وعرفوا أن ما هو الآن غير ضرورى - أيًا كان - ما يجب أن تكون عليه الأمور، وقدرتهم على الانعزال جاءت بفضل وجهة نظرهم عن المسافة التى يحصل عليها المرء بالانتقاد العقلانى للحياة العملية، وقد أدركوا أن الإنسان لديه خيارات لا يمكنهم هم أنفسهم تصورها. فقد كان هناك وحينئذ أيضًا طرق أخرى من المعيشة

والحياة مع البشر، طرق بناء المجتمع وتكوين الثقافة غير التى يعتبرها الناس العاديون أنها معيارية. وبفضل قدرتهم على النقد من خلال منظورهم عن التصور الفائق بشأن مبادئ الكينونة، يمكنهم تقييم ما يُعدّه الآخرون مسلمات، يمكنهم النظر إلى المعطيات على أنها أشياء يمكنها أن ترتفع وتتجاوز. وفى كلمة واحدة، يعد التلمود وثيقة تتعلق بالعقل الأخلاقى، التى تعد أمرًا مسلمًا به: إن قدرة الإنسان الأساسية هى القدرة على التفكير، وبالتالى يجب أن يؤخذ هذا الإنسان على محمل الجد. ويستمر التلمود نصبًا تذكاريًا فى التعقل المنصب على تطبيق المنطق العملى على المجتمع. حيث يشيد التلمود فى كل صفحة من صفحاته بقدرة الإنسان على التفكير بشكل أخلاقى، دون التحدث بعاطفية، أثناء التفكير عن المبادئ الأساسية، من أجل تحقيق أغراض واقعية مع وضع المجتمع فى الاعتبار. والمجتمع جيد التنظيم، سوف يغذى شخصية قوية منضبطة. الرجل القوى - «الرجل الذى يستطيع أن يتحكم فى اندفاعه» - سوف يشكل ركيزة من ركائز المجتمع السليم. وهذا ما أفهم أنه نتيجة للنشاط العقلى للعقل الأخلاقى. التفكير، والنقد، والتبادل العقلانى للأفكار - هذه ليست بيانات خاصة بتاريخ الأدب التلمودى وحده. ويشهد التلمود نفسه على أهمية نتائجه من أجل الشخصية والمجتمع أيضًا.

ما الذى يمكن للإنسان المعاصر أن يفعله من أجل الحياة باستخدام منهج التلمود؟ كيف يمكنه تكييف عقلانية التلمود الأخلاقية مع الشعورية المعاصرة؟

ربما تعتقد أننى طالبت كثيرًا بنمط التفكير التلمودى لكننى أخشى أن أكون طالبت به قليلًا جدًا. حيث إن ما حققه التلمود، فى تكوين حضارة ما - حضارة الشعب اليهودى - يتمثل فى وضع الأساس لمجتمع قادر على الاستجابة بشكل عقلانى بارع فى المواقف غير العقلانية. وقد عاش اليهود غرباء لذلك حرصوا على إقامة وطن أينما وجدوا. فقد حكموا أنفسهم بفعالية وآدمية دون استخدام أدوات الحكم المعتادة، وافتقدوا لكثير من البيروقراطية، ولم يكن لديهم سلطة تبعية على الإطلاق. ولم يؤسسوا ثقافة واحدة بل ثقافات عدة، جميعها ثقافات يهودية فى الأساس، تتكون من لغات عدة

ومجتمعات عدة، أنواع مختلفة من البيئات الطبيعية، وتاريخ متعدد، مع كثير من التقاليد الثقافية. وبناء التلمود لعالم الأفكار والمبادئ الذى يتطابق مع الحقيقة بل يتجاوزها، كان نموذجًا على قدرة اليهود على إعادة تفسير الحقيقة وإعادة بناء الثقافة عصرًا بعد عصر، قوتهم غير المادية التى عاشت بصرامة وقسوة مع حياة العقل. وبعيدًا عن قدرة اليهود على التخيل - التى لا تقتصر عليهم - كانوا قادرين على التفكير والتعقل، والابتعاد عن الحقيقة، ومراجعة تفسيراتها. ومن الواضح أن هذه هى النتيجة النهائية لمجتمع يدرب شبابه على التلمود ويكافئ شبابه وشيوخه لإخلاصهم فى دراسة التلمود.

لقد كان التعقل والعقلانية فى ثقافة اليهودى هما ما قادهم إلى طريق العيش بعضهم مع البعض، ليس فى انسجام تام - بل كانوا بشرًا من لحم ودم - وعاشوا فى متعة واحترام متبادل. وكانت الحياة الداخلية فى المجتمع اليهودى منظمة للغاية، بحيث يمكن للإنسان أن يتنازع مع الآخر، لكن بشرط ألا يتطور الأمر بفضل حرية التعبير عن الدوافع إلى التدمير المتبادل. ويمثل التنازل عن السلطة البغيضة، وتأكيد قوة الأفكار والمنطق - الاكتشاف اليهودى. ولا يمكنهم الادعاء بأنهم اكتشفوا هذه المبادئ، لكن يمكنهم القول إنهم اعتمدوا عليها فى تكوين مجتمعهم وفى إعادة بناء ثقافتهم. والمنطق المطبق على الأمور العملية عبر البحث الدقيق للمناقشة التلمودية - هو فى نظرى ما يبرز قدرة اليهود على مر القرون، على تكييف أنفسهم وفقًا لظروف العجز العالمى. فقد علموا أن الأفكار يمكنها أن تكون قوية، والنقد يمكنه أن يؤسس سلطة عظمى فى المجتمع. فى النهاية، لا يمكن للسيف أن يغير شيئًا، لكن الفكرة يمكنها أن تعطى الإنسان القدرة على تحريك العالم.

يضع التلمود الأساس للثقافة العقلانية والأخلاقية. وسوف أشير إلى كتاب فيليب ريف Phlilp Rieff (انتصار العلاج، استخدامات الإيمان بعد فرويد The triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud [N.Y، HARPER ,1966] صفحة ٢٣٢) الذى تحدث فيه عن وظائف الثقافة [1]: «تنظيم المطالب الأخلاقية التى يطلبها البشر فى ما بينهم للتحول إلى نظام من الرموز تجعل

البشر يثقون بعضهم فى بعض، بالتالى تتعاظم الثقة والكفاءة فى العالم[٢]، تنظيم الصفح التعبيرى the expressive remission الذى من خلاله يحرر البشر أنفسهم، فى بعض الدرجات، من ضرورة الالتزام بالقراءات الثقافية الرمزية التى تشكل شخصية الفرد». ومن الواضح أن التلمود يبرز القدرة على تنظيم «المطالب الأخلاقية» للبشر ليحولها إلى نظام من الرموز المرتبة والمتكاملة. يأخذ هذا صورة الأفعال التى سوف يتم تنفيذها، والأفعال الأخرى التى سوف يتم رفضها. وتعتمد درجة النظام والتكامل على نجاح الأحبار فى وضع المبادئ الأساسية التى تتحد معًا وتظهر الترابط بين الأفعال.

لكن ما هى صورة «الصفح التعبيرى»؟ كيف يفسح التلمود المجال أمام شخصية الفرد؟ تكمن الإجابة فى تشديد التلمود على أسباب القواعد الخاصة به. وحينما يصبح السبب معروفًا يفسح الإنسان المجال أمام السبب المعارض، السبب وراء رفض الوضع القائم أو مراجعته. فليس الإنسان فى موضع يسمح له بالاختلاف فقط لكنه أيضًا لديه سلطة النقد لتحريك المجتمع بأكمله، لكى يحدد ما الذى نبدأ به مع حكمه الخاص والصريح، وشخصيته الفردية. وأعتقد أن هذا ليس فقط فى مصلحة الفرد ولكنه بلا شك يصب فى مصلحة علاج المجتمع بأكمله.

يجب أن يصبح التلمود، فى نظر الإنسان المعاصر، مصدرًا هائلًا للنقد، حيث إنه يرفض القيم المرتبطة مثل: «اتبع دوافعك الشخصية» و«افعل أمورك الخاصة». ويعطى التلمود نصيحة معاكسة: «روض دوافعك»، فهو ينظم، ويتحكم، ويضبط الطاقات عبر فرض القواعد القانونية الضابطة. وفى الوقت نفسه يشترط التلمود ألا يقوم الفرد بتنفيذ «أموره الخاصة» فقط، وإنما يقوم أيضًا بإقناع الآخرين بتحويل ما يخصهم إلى ما يشترك فيه الجميع. وبالتالى يخضع التلمود الفرد للضوابط على أساس الفردية الخالصة، بينما يفتح أمام الفردية إمكانية وجود ضواغط أخلاقية للمجتمع ككل. و«غير المقيد»، و«الفردية» مصطلحات تقف مقابل مصطلحات: «منظم»، «عقلانية»، لأن العقلانية

هى التى تتغلب على انعزال الفرد، وتربط عقل الإنسان بعقول الآخرين عبر طرق المنطق الوسيط. وعن طريق فرض قواعد عقلانية معتنقة بحرية، يستطيع الإنسان أن يتحكم فى هذه العناصر التدميرية الشخصية، التى يمكنها تدمير كل من الفرد والمجتمع.

من المؤكد أن النظرة الخارقة فى التلمود لا يمكنها الادعاء بوجود شهادات جادة بين اليهود الذين يقفون بعيدًا عن كلمة الإيمان التقليدية، ناهيك عن وجود شهادات بين الوثنيين. لكن فى نظر هؤلاء يخدم التلمود أغراضًا جيدة، حيث إن التلمود يحتوي بين صفحاته على توضيح مفصل عن كيفية أن المنطق العملى يمكن تطبيقه على الأمور التافهة. وثيقة كاملة تتضمن تاريخ الشعب اليهودى متعدد الصورة، يشهد التلمود على الإمكانيات الحقيقية للمناهج العقلانية والنقدية الخاصة بالأمور البشرية. وهذا لا يقتصر على العموميات، لكن كما أكدت، فى التفاصيل التافهة أيضًا. ويظهر سياق المناقشة التلمودية أنه يمكن بشكل ملتزم ومشترك أن نناقش الفرضيات المتغيرة، وأن نأخذ بجدية الأمور المحايدة، وأن نجد المبادئ المهمة فى الأمور العادية. الحاخام التلمودى يتخذ سلوكًا تحليليًا تجاه أفكاره الخاصة. فهم فى صف التحليل وليسوا فى صف القبول الساذج أو الرفض المطلق. وغرض التحليل ليس الالتزام النهائى باستنتاج معين، لكنه قرار مؤقت يمهد الطريق نحو مزيد من التساؤلات.

والشخصية ذات النهاية المفتوحة فى المناقشة التلمودية تحمل انتماء معاصرًا معتبرًا. حيث لا يتوقع الإنسان وجود حل نهائى، والإنسان مستعد لكى يخالف الأشخاص المؤقتين الوسطاء. وهو يتعلم قواعد الالتزام عبر تفتح عقله وقدرته على تكوين قناعاته بحرية، وقدرته على أن يمنع نفسه من فرض مهمة التأكد على الشخص الآخر، من خلال تأييد قناعات الشخص الآخر. والصفة غير العقائدية فى المناقشة التلمودية هى ما يستطيع الإنسان المعاصر أن يحاكيها. وسوف يفعلون ذلك حينما يكون التزامهم بالطريق بدلًا من التزامهم بالنتائج. وحينما يستعيد منهج أو نمط التفكير، الصورة الواردة فى التلمود: الشك، والنقد، وفوق كل شىء الحركة السهلة والحرة.

هيأت تقاليد التعاليم التلمودية اليهود للوضع المعاصر حتى فى العصور قبل الحديثة، وحملت فى داخلها الصفات التى نربطها الآن بالحداثة. وكما أن الحداثة تشترط أن يأخذ الإنسان الحياة على محمل الجد، لبى التلمود متطلبات الحداثة. ولما كانت الحداثة تتميز بالكونية ونسبية القيم، فإن التلمود الذى يمكن دراسته وإدراكه فى دول متعددة وثقافات مختلفة قد هيأ اليهود للوضع الراهن. وبالتشديد على الإمكانيات المكتشفة للمنطق وعن طريق الفحص الذى لا هوادة فيه للافتراضات أمام معيار المنطق الشكى، هيأ التلمود اليهود للتعرف على نسبية ادعاءات الحقيقة على مر العصور، الاحتمالية التى يتخلى عنها كل إنسان للذى يليه.

يعلم التلمود أتباعه بالتالى إنكار الحاجة التى شعروا بها، الحاجة للحكم على جميع القيم، جميع التأكيدات، جميع النظريات بطريقتهم الخاصة، أو نظام توثيق ذاتى للأفكار، والتأكيد على التوراة والحقيقة النهائية لكل ما تحويه. وهيأ التلمود طلابه لرؤية العالم فى صورة مثالية ومطلقة. كما علم التلمود أتباعه أن يتحلوا بسلوك شكاك تجاه النماذج المثالية لكل عصر. وحملت التلمود كل من النظرة التى تقول إن الحقيقة - الحقيقة غير القابلة للتغيير عن الآخرين - كان من الواجب أن تخضع للنقد، والتواضع بتصور الحقيقة الخاصة لكل واحد.

لقد غذى التلمود الشك الملتزم بشأن ما يقدمه الناس على أنه الخلاص، والحلول النهائية لمشاكل «الأحوال الاجتماعية البشرية». ولم يكن عالم التلمود يتوقع وجود حلول نهائية وكان مدربًا على توجيه أسئلة بسيطة ومدمرة عن نهايتهم، هيأ اليهود للوضع الراهن للحقائق والافتراضات المؤقتة الخاضعة للمراجعة والتحقق. وفى الحقيقة توصل التلمود إلى قرارات، لكن هذا كان فى مسائل أو تفاصيل. ولم يقدم أى أحد حلولًا للمسائل المهمة بشأن المنطق والتفكير. وقد ظل أحبار التلمود منفتحين للأفكار الجيدة ، وأنكروا فى الوقت نفسه نهائية ما هو قائم بالفعل، وهذا أعطاه الحرية فى انتقاد المشنا، والجمارا، وراشى، وما تلاها من كتب. وقد ينكر عالم التلمود الإنجازات العقلية لأنه كان يأمل فى إنجازات أفضل.

ويمكن لليهود الملتزمين بنمط التفكير التلمودى تهيئة أنفسهم وفقًا للنسبية العالمية الحديثة للقيم، لأنه بالفعل رأى رؤية أكثر مثالية عن الرؤية الموجودة بالفعل. وقد أنتج التلمود تقليدًا فعالًا لأناس مهتمين بالأمور اليومية وباللوائح المناسبة الأخرى، تقليد يخبر الناس أنهم شركاء فى مهمة إسباغ صفة الكمال على العالم تحت حكم الرب. وإذا تصورنا أن العالم غير كامل وغير كاف، كانت مهمة الإنسان أن يعمل على إكماله. وإذا نظر الناس إلى القيم معيارًا يناسب الوضع الخاص بأشخاص وجماعات معينة وتفهموا السبب وراء كونها أوضاعًا مؤقتة وعابرة، فإن التلمود علم اليهود أن مهمتهم هى نقد أفكارهم وتنقيتها بالمعايير الشكية.

وأخيرًا، علم التلمود اليهود ألا يشعروا بالفزع تجاه ضرورة المواجهة، وأن يختاروا من بين بدائل كثيرة. ويشهد التلمود أن الإنسان يجب أن يختار، حتى وإن كان بشكل مؤقت، من بين التفسيرات المتنافسة، لكى يتم تطبيق القانون على أرض الواقع، وليعرف الإنسان العادى ما يجب عليه فعله. لهذا يدفع التلمود بكثير من الخيارات فى روح صارمة ومؤقتة، بين الحقائق الكثيرة المتاحة أمام الإنسان. فهى تصر على أن الإنسان يجب ألا يشعر بالعجز تجاه المزاعم المعارضة وأمام الأسباب المقنعة. وزعمت كل من مدرسة شماى ومدرسة هلّيل أنهما تمتلكان القانون الصحيح والمنطق المثالى، ولا يمكن لأى طرف أن يدعى أنه أعلى من الطرف الآخر فى الفطنة الدقيقة. لكن على الإنسان الخيار. وإذا كان يجب على السماء أن تحل مشكلة الاختيار العويصة، يجب أن تقدم القدوة الحسنة ولا تتدخل مرة أخرى.

ويعلمنا التلمود أن الناس يجب أن يفعلوا شيئًا واحدًا حينما يواجهون خيارات متعارضة. وقد تكون القيم نسبية، لكن يجب أن يختار الناس القيم المثالية لكى يعيشواعلى ضوئها. ولا يمكن للبشر أن يظلوا فى حيرة وتردد. يجب عليهم أن يقرروا ألا يكونوا مجرد نكرة، لأن قدرتهم على التفكير العقلانى ليست كافية، دون قدرة مماثلة على تنفيذ قرارات عقلانية واتخاذها. وأفضل برهان على مهمة إصدار قرارات منطقية وسط البدائل الأخرى غير المنطقية، كان اليهود أنفسهم، الذين رأوا العالم فى تنوعه

الكبير، بفضل شخصيتهم الدولية وذكرياتهم التى تنتمى إلى أراض وإمبراطوريات متعددة، لكنهم اختاروا أيضًا أن يشكلوا أكثر الطوائف حيوية وكثافة، للحفاظ على واحد من أكثر التقاليد الحرفية خصوصية، وهو التلمود نفسه. وقد حققوا ذلك عن معرفة تامة، بأن طائفتهم ليست متوازية مع المجتمع وأن تقاليدهم التلمودية لا تحتوى على كل شىء يستحق المعرفة بشأن الطريق الصحيح للعيش فى الدنيا.

لذلك نقل إلينا التلمود الدرس القائل إنه بينما يواجه الإنسان نسبية القيم، يجب أن يختار العيش فى مكان معين بين طائفة معينة من الناس. والقيم تشكل هذه الحيوات ولا تنتمى إلى الظروف التى يعيشون فيها. حينما يتم النظر إلى جميع القيم على أنها نسبية وأن جميع الأسباب يتم انتقادها، بأسباب جيدة أيضًا، وذلك حينما يحتاج الإنسان إلى الرفقة التى نتجت عن الوصول إلى نظام تفكير شائع ومشترك إلى درجة عميقة. وسوف تتنوع الاستنتاجات، يجب أن يكون نمط التفكير والمناقشة دائمًا وثابتًا.

وبعد التشديد على أولوية الاختيار بين الخيارات الصعبة، نأتى إلى السمة النهائية والمعاصرة للعقل التلمودى، وهى البراجماتية Pragmatism. ماذا سنقول عن تقليد فكرى يضع تشديدًا عظيمًا على الفعل، وعلى نمط الأفعال وأسلوب الحياة، سوى أن هذا براجماتى؟ ماذا سنقول عن المنظور المتعلق بالعالم الذى يركز على المنطق العملى، سوى أن هذا أمر دنيوى؟ ماذا نستنتج من لغة دينية تسمى الأمانة أو الإحسان بتقديس اسم الرب kidush hashem، سوى أن هذا علمانى إلى درجة عميقة؟ نظام قانونى يهتم بشكل عميق بالصياغة المفصلة لهذا المعنى الدنيوى للحب تجاه الزميل الإنسان. هنا والآن، المعنى الذى جلب اليهود إلى هذا الإطار البرجماتى للحداثة.

لهذا السبب لا ينتمى التلمود إلى العالم المعاصر، لكن قد يقف ليحكم عليه. وبالتأكيد سوف يحكم على عالم يريد أن يقصر الإنسان على جزء منه، لدوافعه وطاقاته بدلًا من تأييد التعبير بلا قيود عن هذه الطاقات تخطيطًا شرعيًا ونهائيًا للأشياء الفردية المتعلقة بالشخص، على الرغم من أنه ليس لديه عقل، ليس لديه قدرة على التفكير العقلانى،

سوف ينتقد عالم من المتحمسين الذين يصنعون تقدمًا ويسمونه خلاصًا، ويأتون بفكرة جديدة ودون إجراء اختبار باستخدام التحليل الشكى، يعتبرونها خلاصًا. ويقدم التلمود وسيلة أفضل، فهو يوضح أن الإنسان لديه القدرة على تقييم عدم خلاص العالم، والقدرة على تصور تجريبية الحلول الراهنة للمشاكل الدائمة، وفى الوقت نفسه أن يأمل الخلاص ويعمل من أجله. وفى رأيى، هذا التقييم الحيوى غير المحقق عن العالم، والقدرة على أخذ العالم على محمل الجد بتوجيه أسئلة بشأن يقينيات العالم، هى ما تفسر قدرة اليهود على الحب بهذه الدرجة، وعلى الشك أيضًا، وإمساكهم بالعالم بشكل قريب ووثيق، بأذرع مفتوحة. ولقد تعلم اليهود من التلمود الانخراط بشكل واقعى فى مهام العالم، وتعلموا أن يفعلوا ذلك من كل قلوبهم، دون الحاجة إلى أو حتى القدرة على اعتبار تنفيذ هذه المهام مقدمة للإنجاز النهائى للتاريخ.

وبسبب جدليته، يعلم التلمود الناس أن يأخذوا على محمل الجد نطاقًا عريضًا من المشاكل فى العالم، دون أن يتوقعوا أنه حينما يحلونها – مؤقتًا وليس نهائيًا – سوف ينقذوا العالم. وإذا وجد اليهودى الوضع المعاصر ملائمًا لتصوره عن البشرية، سيكون ذلك بسبب أن التلمود – هذا الكتاب الكبير فى الثقافة التقليدية للشعب اليهودي– قد هيأه لظروف الحداثة وهيأه ليس فقط للمشاركة فى هذه الظروف لكن لكى ينتقدها أيضًا بعمق، وفى النهاية، يستطيع إصلاح هذه الظروف بعقلانية تامة.

مسرد[1] الكتاب

Ab: آب: أحد شهور التقويم العبرى، وهو الشهر الذى دُمِّر فيه الهيكل سنة ٥٨٦ ق. م.

Abodah: عَبُودَاه: عبادة، خاصة خدمة الطقوس.

Aboth: آبُوت: فصول الآباء، مقالة فى المشنا تتضمن أقوال الحكماء.

Agada: آجادَاه: الأجزاء غير التشريعية من كتابات الربانيين مثل: الأساطير، والفولكلور، والمواعظ، Opp: على عكس الهالاخا.

Am ha-aretz: عَم هَاآرِتس: الفَلاحون، الجهلاء، الدهماء، عامة الناس.

Amidah: عَمِيدَاه: صلاة/ دعاء يتكون من ثمانى عشرة (مؤخرًا تسع عشرة) بركة تقرأ فى الأوقات المفروضة.

Amora: أمُورا (الجمع أمورائيم) – السلطة الدينية المسئولة عن الجمارا.

Apikores: ملحد، مهرطق، منافق.

Ashkenazic: أشْكِنَازِى – ترجع أصوله إلى يهود ألمانيا وبولندا.

---

(١) لم تتم محاولة للتوفيق بين طرق النسخ المستخدمة من قبل الكُتَّاب الكثيرين.

Baraita: بَارَايْتَا: إقرارات تنائية غير مضمومة إلى المشنا لكنها ما تزال معتمدة.

Beth Din: بيت دين: محكمة دينية.

Bet ha-kneset: بيتْ هَكّنيِست – سيناجوج (معبد).

Chasiduth: حَسِيدُوت: قداسة.

Derash: دِرَاش: المعنى اللفظى لآية من التوراة مقتبسة على هدى المدراش.

Derek erez: دِيرِخ إِرِتس: آداب الرفقة والسلوك.

Din: دِين: قضاء، حكم قضائى، قانون، تشريع.

Erub: عِيرُوب/ عِيرُوف: هو إجراء لحمل الأغراض فى منطقة معينة، أو طريقة إعداد الطعام فى الأيام التى عادة تحظر فيها الحركة والانتقال.

Gemara: جِمَارَا: الطبقة الأخيرة من التلمود التى توسع وتشرح المشنا.

Geonim: جَاءُونِيم: الهيئة الدينية فى مرحلة ما بعد التلمود.

Gezerah: جِزِيرَاه: قرار الهيئة (الدينية).

Haber: خَابِير/ خَاڤِير: مشارك، عضو فى جماعة مكرسة لعمل خيرى.

Haggadah: هَاجَادَا: ١ – الطقوس المنزلية عشية عيد الفصح. ٢ – تسمى أيضًا agada: أجَادَاه. كما تطلق الكلمة عامة على النصوص غير التشريعية فى التلمود.

Hagigah: حَاجِيْجَاه: ١ – أضحية العيد ٢ – اسم مقالة فى المشنا.

Ha-Kadosh Baruch Hu: هَاقَادُش بَارُوخ هو: اسم ربانى للرب.

Halacha: هَالاخَا: ١ – قواعد القانون. ٢ – القسم التشريعى من الكتابات الربانية.

Hallah: حَالاه/ خَالاه: نصيب الكهنة من حبوب الحصاد.

Imitatio Dei: تقليد صفة الرب.

Kaddish: قَادِيش: تسبيحة. دعاء للثناء على الرب يشير إلى نهاية الجزء من الخدمة.

Kabbalah: قَبَّالاه: ١ - تقاليد. ٢ - علم التصوف.

Kasher: كَاشِير: مناسب أو صحيح من الناحية الشعائرية.

Kavanah: كَاڤَانَاه: قصد/ نية/ عمد، الميل العقلى الصحيح حين القيام بعمل عقائدى.

Kedushah: قِيدُوشَاه: قداسة.

Kehillah: قِهِيلاه: جماعة/ جالية يهودية.

Kiddush: قِيدُّوش: مراسم الإعلان عن حرمة السبت وقداسته.

Ketubah: كِتوبّاه: عقد زواج.

Kiddush ha-shem: قِيدُوش هَاشِيم: عمل معين يشير إلى تكريس عقائدى.

Kohen: كُوهِين (الجمع كوهانيم): كاهن.

Lishmah: لِيشْمَاه: من أجلها، دون باعث خفِ، دون غرض آخر.

Maaser: مَعَسَار: عُشْر، عُشر الكهنة (ضريبة).

Maarib: مَعَاريب/ معاريڤ: خدمة المساء، تسمى أيضًا عِرْبيت/ عِرْڤيت.

Makom: مَاقوم: اسم الرب عند الربانيين.

Massechta: مَسِيخوت: مقالة فى التلمود.

Megillah: مجِيلاه: ١- لفيفة. ٢- لفيفة تضم سفر عِزْرا. ٣- اسم مقالة فى المشنا.

Mezuzah: مِزُوزَاه: صندوق صغير يثبت على قائمة الباب فى بيوت اليهود يحوى مقتبسات من التوراة.

Midrash: مِدرَاش: تفاسير ربانية على الكتاب المقدس اليهودي.

Minha: مِينْحَاه: صلاة/ دعاء بعد الزوال.

Minhag: مِينْهَاج: خاص بالمكان، محلي، عادة.

Minim: مِينِيم: كفرة، زنادقة، فجرة.

Mishnah: مِشنَا: ١- موسوعة التشريعات الشفهية التي جمعت في القرن الثالث الميلادي. ٢ - بند صغير من هذه التشريعات.

Mitzvah مِيتزْڤَاه: (الجمع ميتزڤوت) - وصايا، صكوك الاستقامة.

Musaf: مُوسَاف: الصلوات والأدعية والأضحيات الإضافية التي تقدم في أيام الأعياد.

Nasi: نَاسِي: أمير، رئيس، بطريارك، قائد جماعة اليهودي.

Olam ha-ba: عُولام هَابَّاء: العالم الآتي.

Olam ha-zeh: عُولام هازِّه: هذا العالم، مقابل العالم الآتي.

Parnasim: فَارْنَاسِيم: زعماء الجماعة.

Perushim: فِيرُوشيم: الفريسيون.

Peshat: فِيشَاط: المعنى السطحي للآية التوراتية.

Prosbul: فِرُوزْبُول: أداة قانونية تجعل الوثيقة صالحة بعد سنة السبت.

Purim: فُورِيم: عيد اليانصيب، القرعة، تخليدًا لذكرى نجاة يهود فارس.

Rashi-R. Solomon ben Isaac: راشي: راب سولومون بن يسحاق، المفسر الشهير للتوراة والتلمود.

Resh galuta-exilarch: رِيشْ جِلُوتَا: رئيس يهود بابل.

Seder: سِيدِر: ١- أحد أقسام المشنا الستة. ٢ - الشعائر المنزلية عشية عيد الفصح.

Sefer Torah: سِفِر تُوراه: لفيفة من لفائف التوراة.

Semikah: سِمِيكَاه/ سميخاه: ترسيم/ منح صلاحية.

Sephardic: سيفَارْدِيك: متعلق بيهود إسبانيا.

Shavouot: شِيڤُوعُوت: عيد الأسابيع.

Shechinah: شِخيناه: الحلول الإلهى.

Shema: شِماع: فقرات من التوراة تقرأ فى صلاة الصباح والمساء.

Shemone Esreh: شِمُونِيه عِشرِه: مثل صلاة العميداه.

Sheol: شِيؤل: القبر، العالم السفلى.

Shofar: شوفَار: قرن الكبش، ينفخ فيه فى المناسبات الدينية.

Sopherim: سُوفْريم: كَتَبَة، الهيئة الربانية الأولى.

Takkana: تقَانَاه: تعديل قانونى/ تشريعى.

Tallith: طَالِيت: ثوب مُهَدّب، (سفر العدد ١٥، ٣٨).

Talmid chacham: تَلْمِيد حَاخَام: باحث فى التلمود.

Talmud: تَلْمُود: المشنا والجمارا معًا.

Tamid: تَمِّيد: القربان الدائم، الذى كان يقدم فى السابق فى الهيكل.

Tanna: تَنَّاء (الجمع تَنَّائيم) ١ - علماء العقيدة فى المشنا. ٢ - شاهد محترف على التقاليد الربانية.

Targum: تَرْجُوم: ترجمة آرامية للتوراة.

Tefillah: تِفِيلاه: ١ - صلاة/ دعاء. ٢ - مثل العميداه (بركات).

Tefillin: تِفِيلِّين: حجاب، تميمة، تعويذة.

Terumah: تِرُومَاه: تقدمة للتقطير على المذبح.

Tetragrammaton: تِترَاجرَمّاتون: تعنى باليونانية الحروف الأربعة، والمقصود بها اسم الرب بالعبرية الذى يتكون من أربعة حروف: يهوى.

Torah min ha-shamayim: تُورَاه مِنْ هَشَّمَايم: التوراة من السماء، القانون الإلهى.

Tosafist: تُوسَافِيست: محرر حواشى.

Tosafot: تُوسَافُوت: إضافات العصور الوسطى على التلمود.

Tosephta: تُوسِيفْتَا: موسوعة التشريعات الشفهية، التى تتشابه مع المشنا.

Tumah: طُومْآه: النجاسة، الدنس.

Tsaddik: تصَدِّيك: ١ - رجل صالح/ مستقيم. ٢ - رابى حسيدى (يتبع طائفة الحسيديم).

Tzedakah: تصِدَاقَاه: إحسان، بر، عمل خيرى.

Yetzer ha-ra: يِتْصِر هَرَاع: النزعة الشيطانية لدى الإنسان.

Yetzer ha-tov: يِتْصِر هَطّوف: نزعة الخير لدى الإنسان.

Yom tov: يُوم طُوف: عيد، عيد دينى يمنع فيه العمل.

Zugoth: زُوجُوت: زوج من العلماء الربانيين (انظر آبوت، فى الفصل ١).

ملاحظة على لغة التلمود

لغة المشنا هى العبرية، لكنها تختلف اختلافًا واضحًا عن لغة التوراة، ويمكن شرح الاختلافات جزئيًا بالتغير المعتاد الذى يحدث فى اللغات كافة، وأيضا بتأثير اللغات الأخرى التى عرفها اليهود، خاصة الأرامية واليونانية. وجزئيًا بسبب أن لغة المشنا ربما كانت فى كل الحالات مشتقة من لهجة عبرية لا تتطابق مع عبرية التوراة حتى فى زمن التوراة.

إن عبرية المشنا تضم كلمات عدة غير معروفة فى التوراة، بما فى ذلك كلمات فنية عدة. فقواعد عبرية المشنا قريبة بشكل كبير لقواعد اللغات الأوربية. وتختلف كثيرًا فى القواعد النحوية. فبعض التركيبات النموذجية فى عبرية التوراة تغيب لدرجة أن قراءة سطر واحد كافية لتعرف ما إذا كانت العبرية المستخدمة هى عبرية التوراة أم عبرية المشنا.

إن العبرية المشنوية هى التى تضم مصطلحات كُتاب متنوعين، كحكماء القرون الوسطى؛ موسى بن ميمون، وشموئيل يوسف عجنون، الحائز على جائزة نوبل؛ أما العبرية الحديثة فتعتمد على كل من لغة التوراة ولغة المشنا، ويمكن للكاتب الماهر أن يضيف فوارق يسيرة إلى عمله بالاعتماد على إحداهما، ما يعطى مؤثرات تجعل عملية الترجمة تنطوى على تحد. حتى الآن (ذلك الوقت) اكتشفت الجامعة العبرية، وثائق

مجهولة بالعبرية المشنوية فى كهوف من الصعب بدرجة كبيرة الوصول إليها فى صحراء يهودا. إن لغة الجمارا - هى الآرامية غالبًا - تقتبس عبارات إخبارية سابقة من لغة المشنا والتوراة. فالآرامية قريبة بدرجة كبيرة من العبرية، لكنها تختلف عنها بشكل كبير أيضًا. فالعلاقة المشتركة بينهما جلية مثل العلاقة بين الإنجليزية والألمانية. احتلت الآرامية، فى وقت ما، الموقع الذى تحتله العربية فى الشرق الأوسط الآن، ومع ذلك فهى ما تزال لغة حديث قلة من الناس فى العراق ومناطق أخرى. فهى موجودة بلهجات عدة، كما أن مخطوطات مختلفة دونت بها، بما فى ذلك الأبجدية العبرية وبعض اللغات الأخرى المتعلقة بها. إن الترجمتين القديمتين للتوراة بهذه اللغة معروفتان بالبشيطاه Peshitta (بلهجة تسمى السريانية)، والترجوم Targum، لهما أهمية كبيرة بالنسبة إلى باحثى التوراة.

إن الآرامية المستخدمة فى الجمارا غنية بالمصطلحات الفنية المستخدمة باللهجة التلمودية، فمعظمها مختصر لكن فى الغالب تحتاج إلى ترجمة ركيكة حال ترجمتها إلى لغات أخرى.

لقد دونت المدراشيم بالعبرية المشنوية والآرامية، ولهجة الأخيرة تعتمد على مصدر مدراشى معين.

دونت كل هذه الأعمال عادة دون تصويت ودون إعجام. وهذه الحقيقة من الضرورى أن تكون قد أثَّرت على سلوكهم التقليدى فى الدراسة. إن غياب المصوتات ليس بالأمر الجلل كما قد يبدو، فبمجرد إتقان اللغة تصبح المصوتات غير ذات أهمية. لكن غياب الإعجام جعل «التحريف» من الناحية العملية مستحيلًا، إلا إذا كان النص قد تمت دراسته دراسة وافية من قبل. وبالتالى عززت الأكاديميات التلمودية التقليدية عادة قضاء ساعات بل أيام فى دراسة صفحة واحدة. فالطريقة التى يقرأ بها الشخص المعاصر رواية أو صحيفة أو حتى كتاب مدرسى تُثبط بصفحات غير مصوتة وغير معجمة.

والقاموس النموذجى أو المعيارى للأجزاء العبرية والآرامية من التلمود والمدراش هو قاموس:

M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim the Babli and Yerushlmi and Midrashic Literature (reprinted in New York, 1950).

وأعمال إضافية مدرجة فى:

- Hermann L. Strack, Introduction to the Talmud and Midrash (reprinted in Cleavland and New York, 1959).

مسرد المصطلحات والأعلام

(من وضع المترجم)

Ab Bet Din: آف بيت دِين (رئيس المحكمة).

Abadim: عَبادِيم: أى: عبيد واسم مؤلف ضمن الكتابات غير القانونية لحقبة ما بعد المشنا.

Abayi: آباى: تنّاء: من الجيل الثالث (٢٨٠- ٣٣٨م) من واضعى اللمسات الأخيرة للتلمود.

Abba Areka: آبا أريخا: المعروف بـ راب (١٧٥ - ٢٤٧م)، وهو مؤسس مدرسة «سورا» ببابل.

Abba Hanon: آبا حانون: تحدث باسم رابى إليعيزر، تعليقًا على فقرة «لا تشفق عينك عليه» (التثنية ١٩: ١٣)، فى مدراش تنائيم.

Abba Saul: آبا شاءول: ينتمى إلى الجيل الرابع من التنائيم، وكان معاصرًا لرابى عقيبا.

Abba Tachnah: آبّا تاخنا: حبر ورجل صالح، حمل رجلًا مصابًا بالجذام إلى المدينة (قوهيلت ربّا: ٩: ٥) مخافة الرب.

Abbahu: آبّاهو: كان صانعًا لخُمُر النساء، فى فلسطين وكان متواضعًا محبًّا للعلم.

Abodah Zarah: وثنية، عبادة الأوثان.

Aboth Rabbi Nathan: تفاصيل من فصول الآباء تنسب لرابى ناثان.

Aboth: الآباء، مقالة فى المشنا، والتلمود، بها أقوال للآباء وحكمهم.

Abraham Geiger: أحد مؤسسى الليبرالية اليهودية فى ألمانيا عام ١٨٧٢م.

Abraham Harakavy: قام آبراهام هاركافى بنشر بعض الوثائق، التى وصلت إلى لينجراد وسان بطرس بيرج عن طائفة القرائين اليهودية، فى القرن الثامن الميلادى.

Absalom: أبشالوم بن داود، وأمه «معكه»، وقف فى وجه أبيه لأنه لم يعدل فى الحكم (صموئيل الثانى، ١٨).

Abtalion: شمعيا وآبطاليون، معلمان من القرن الأول ق.م، تعلم على يديهما هلِّيل المعلم العظيم.

Abtinas: آبطيناس، كان مسئولًا عن إعداد البخور فى الهيكل، وسمى أحفاده «بيت آبطيناس».

Acco: أكو، عكّا.

Achan: عاخان، ذكرت قصته فى سفر يوشع، الإصحاح السابع، وكان قد غلّ من الغنائم، لذلك رُجم هو وأهل بيته.

Adasa: اسم قرية فى يهودا، وربما هى حداشا، التى ذكرت فى (عيروبين ٦٠أ).

Adida: اسم مكان حصين فى يهودا (سفر المكابيين الأول ٧: ٣٨، ٨: ١٣).

Adolph Harnack: أودولف ڤون هارناك (١٨٥١ - ١٩٣٠م)، مؤرخ ألمانى اهتم بتاريخ الكنيسة.

Aelia Capitolina: مدينة شيد فيها هادريان معبدًا لجوبيتر، الإله الرومانى، بعد هدم الهيكل.

Aelius Hadrian: الإمبراطور الرومانى الذى دمر ما تبقى من الهيكل الثانى، أو الثالث عام ١٣٥م.

agadic: آجادى أو هاجادى هى النصوص غير القانونية فى التلمود.

Agag: اسم ملك، ورد ذكره فى سفر العدد ٢٤: ٧، وليس من المؤكد أنه من العماليق.

Agrippa: أجريبا، أو أجريباس هو آخر ملوك يهودا ٤٠ م تقريبًا.

Ahab: آحاب، ملك إسرائيل فى حدود ٨٦٩ – ٨٥٠ ق.م، وزوجه إيزابيل، وقصته فى سفر الملوك الأول، الإصحاحات ١٦ – ٢٢.

Ahaz: هو آحاز بن يوثام، ملك يهودا، تولى الحكم لمدة ست عشرة سنة فى أورشليم، لم يكن مستقيمًا بل عمل الشر فى عينى الرب (الملوك الثانى، الإصحاح ١٦).

Akiba b. Joseph: هو رابى عقيبا بن يوسف، تنّاء من كبار حكماء إسرائيل، عاش فى الفترة بين ٥٠ – ١٣٤ م، بصماته واضحة فى المشنا، المصدر الثانى للتشريع اليهودى.

Akrabatene: أكراباتن، من القرى التى أخضعها فيسبازيان فى يهودا عام ٦٩م.

Alexander Jannaeus: ألكساندر يانوس، أو ياناى، هو ملك يهودا ١٠٣ – ٧٦ ق.م.

Am haaretz: مصطلح عبرى معناه الحرفى «شعب الأرض»، وتعنى عامة الناس، والجهلاء، والدهماء، ويدل فى بعض المواضع على طبقة اجتماعية.

Amalekite: عماليق، طبقًا للتوراة، هو ابن أليفاز أكبر أبناء عيسو (التكوين ٣٦: ١٢)، وهم شعب ذكر فى التوراة بوصفه معاديًا للإسرائيليين (صموئيل الأول، الإصحاح ١٥).

Amidah: عميداه، إحدى الصلوات اليهودية.

amon: عمون، اسم شعب عاش فى كنعان، وهم نسل ابن عمتى، ونالوا غضب الرب لأنهم تحالفوا مع الموآبيين ضد بنى إسرائيل (سفر التثنية ٢٣: ٣-٦).

Amoraim: الـ أمورائيم هم حكماء التلمود، الذين مارسوا عملهم منذ اكتمال المشنا على يد رابى يهودا الرئيس، وحتى اكتمال التلمود (القرن الثالث إلى القرن الخامس الميلادى)، والمفرد أمورا وكانت مهمته فى بيت المدراش شرح أقوال الحاخام أمام الجمهور، لكن الاسم تحول بعد ذلك للدلالة على الحكماء أنفسهم.

Amos: عاموس، اسم نبى بار كان فى حدود عام ٧٦٠ ق.م، وله سفر يحمل الاسم نفسه فى «العهد القديم».

Anan ben David: عنان بن داود، مؤسس طائفة القرائين اليهودية فى القرن الثامن الميلادى.

Anastasius: فلافيوس أنستاسيوس، إمبراطور بيزنطى (الإمبراطورية الرومانية الشرقية)، فترة حكمه (٤٩١ - ٥١٨م).

Anepigraphic: بقايا مدونات قديمة بلا كتابات مفهومة، نقوش غير واضحة المعالم.

Angelology: دراسة الملائكة، والكلمة من اليونانية «أنجيل» بمعنى رسول، و«لوجوس» بمعنى كلمة، والمعنى المركب «كلمة الرسول».

Anglican: تابع للكنيسة الإنجليزية، وهو مصطلح منذ العصور الوسطى يدل على الكنيسة الإنجليكانية.

Arnona: أرنونا ضريبة عوائد كانت تفرض على الدخل.

Anshe hakkenesh haggedolah: رجال المجمع الكبير، وهو محكمة الأحبار العليا فى زمن المسيح تقريبًا.

Antigonos: كان أنتيجونوس من تلاميذ شمعون العادل، ويوسى بن يوعيزر، ويوسى بن يوحنان، عام ١٣٠م تقريبًا.

Antinomianism: ضد الأضداد، مصطلح يقصد به أن الدين الذى يشدد على التواصل مع الرب قد يتحول إلى ضد الأضداد؛ أى ضد الشريعة.

Antiochus Epiphanes: أنتيخوس أبيفانس الرابع، ملك سوريا من ١٧٥ - ١٦٤ ق.م. ابن الملك أنتيخوس الثالث العظيم. ويعرف هذا الملك فى المصادر الربانية بالشرير.

Antipatris: اسم مدينة ظهرت بعد دمار أورشليم.

anti-Semitism: ضد الساميّة، أو معاداة السامية، مصطلح حديث نسبيًا، يقصد به التمييز ضد اليهود.

Antonines: الأنطونيون هم أباطرة الرومان فى القرن الثانى الميلادى.

Aphrodite: أفروديت هى معبودة الحب والجمال عند الإغريق، وهى ڤينوس عند الرومان، وكان لها فى عكّا حمّام (عبوداه زاراه، ٣، ٤).

Apocalyptic– Pseudepigrapha: يطلق مصطلح أبوكاليبس أو أبوكاليبتى، وكذا سوديبجرافا، على نصوص مجهولة المصدر أو مشكوك فى صحتها ونسبتها.

Apollonius: مفكر وفيلسوف أغريقى عاش فى القرن الأول من عصر المسيح، وهو من مدينة تايانا، وكان صانعًا للعجائب، وكانت أقاويله وأفعاله تعد من الإنجيل.

Appian: أبيان، هو مؤرخ ينحدر من أصل سكندرى (٩٥ – ١٦٥م)، له مؤلفات عدة عن التاريخ الرومانى والجغرافيا العرقية، والعلاقات الرومانية مع مختلف الشعوب.

Aquila: أكويلا، متهود بفضل تعاليم رابى عقيبا، قام بترجمة الكتاب المقدس ترجمة أدبية إلى اليونانية فى مطلع القرن الثانى الميلادى.

Arachin: عراكين (التقديرات)، اسم مقالة فى المشنا والتلمود تتناول ما يتعلق بقيم ما كان ينذر للهيكل.

Arayoth: عرايوت، مصطلح دينى يعنى غشيان المحارم، كشف العورات.

Aretas: آريتاس الثالث: ملك نبطى (١١٠ – ٩٥ ق.م)، حكى يوسيفوس أنه حاصر أورشليم عام ٦٧ق.م.

Aristobulus: آريستوبولس، ملك يهودا (١٤٠ – ١٠٤ ق.م تقريبًا)، من العائلة الحشمونية، أكبر أبناء جون هيركانوس.

Aristotle: هو أرسطو، أو أرستوطاليس (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م)، فيلسوف إغريقى له شهرة واسعة فى الرياضيات والمنطق والفيزياء وغيرها.

Arsinoe: أرسينوى، أغلب الظن هى أميرة بطلمية عاشت فى القرن الثالث ق.م، وكانت تتمتع بذكاء شديد.

Artaxerxes: هو أرتحشستا ملك فارس (٤٦٥ – ٤٢٤ ق.م)، الذى سمح لعزرا كاتب الشريعة ولشعب إسرائيل وكهنته بالعودة إلى أورشليم.

Ashi: آشى (٣٥٢ – ٤٢٧ م) له بصمات واضحة فى تصنيف التلمود البابلى.

Ashmedai: ملك أسطورى يقال إنه احتل عرش سليمان بسبب خطاياه، وربما هو الشيطان «أسموداس، أو أسموديوس».

Asklepios: أسكليبيوس: إله الطب عند الإغريق، قديمًا، وله معبد وتماثيل فى أثينا.

Ateius Capito: أتيوس كابيتو، وأنستيوس لابيو، مؤسسان لمدرستين فقهيتين فى القانون الرومانى، كانت هاتان المدرستان على طرفى نقيض؛ فى عصر أغسطس قيصر.

August Caesar: أغسطس قيصر، أول أباطرة الدولة الرومانية فى نهاية القرن الأول ق.م، اتصف بكل ما اشتهر به الطغاة والجبابرة فى كل عصور التاريخ، وعدّ إلهًا وانتشرت عبادته.

Baba Bathra: المقالة الأخيرة من باب الأضرار بالمشنا.

Baba Kamma: المقالة الأولى من باب الأضرار بالمشنا.

Baba Metzia: المقالة الوسطى من باب الأضرار بالمشنا.

Babylonian Amoraim: أمورائيو بابل.

Babylonian Talmud: التلمود البابلى.

Bacchides: اسم مسرحية يونانية قديمة.

Balaam: بلعام بن فاعور، الذى أتى به بالاق من جبال المشرق ليلعن يعقوب (سفر العدد ٢٣).

Bamot: باماه تعنى بالعبرية مرتفعًا، وكانت المرتفعات قديمًا تستخدم فى تقديم الذبائح (العدد ٢٣: ١٤، ١٨).

Baptists: معمدانية هى جماعة أو طائفة مسيحية بروتستانتية تؤمن بالكتاب المقدس، ولا ينتسب إليها قبل إقامة التغطيس أو التعميد.

Bar Cochba: بار كوخبا «ابن النجم»: هو شمعون بار كوخبا، قائد التمرد اليهودى ضد الاحتلال الرومانى (١٣٢ - ١٣٦ م)، الذى أيده حكماء عصره وعلى رأسهم رابى عقيبا.

Bar Kappara: رابى كفارا، من نهاية القرن الثانى وبداية الثالث الميلاديين؛ أى بين فترتى التنائيم والأمورائيم، مارس نشاطه فى قيسارية ١٨٠ - ٢٢٠ م تقريبًا، وهو ابن إليعازر هاكافار تلميذ رابى، وأمورا من الجيل الأول.

Barbarians: بربر، اعتاد الإغريق والرومان نعت غيرهم خاصة الفرس والترك، بهذا الاسم وهو يعنى الهمجية أو الفوضى.

Baruch: باروخ، اسم أحد الأسفار الخارجية المنسوب لباروخ بن نيريا، يضم أربعة إصحاحات، يعتقد أن هذا السفر دُوِّن فى عام ٧٥م بعد خراب الهيكل بخمس سنوات. ويعد على العموم من الكتابات المعروفة بالبسوديبجرافا، أو المجهولة.

Bechoroth:بخوروت، مقالة فى باب المقدسات بالمشنا، تضم ما يتعلق بالمولود الأوّل سواء للإنسان أو للحيوان.

Belial: بليعال: الفسقة والأشرار الذين يدعون لعبادة آلهة أخرى غريبة (سفر التثنية ١٣: ١٤).

Ben Azai: رابى بن عزاى ذكر فى توسافوت، سوطاه، ٢٠أ، وفى مشنا، آبوت ٤: ٥، وكان يتحدث عن الجزاء.

Ben- Dama: بن داما، هو تنّاء من بداية القرن الثانى، ابن أخ رابى إسماعيل بن إليشع.

Ben Sira: بن سيرا، ويعرف فى بعض المصادر بيشوع بن سيراخ، وهو حكيم لعب دورًا فى ترتيب حياة اليهود قبل فترة الحشمونيين، ٢٠٠ ق.م تقريبًا، وله كتاب باسم «ابن سيرا» أو «حكمة ابن سيرا» وهو من أشهر الكتب التى توصف بالخارجية.

Bentwich: باحث اهتم بمناقشة العلاقات بين اليهود والعالم الخارجى خلال الفترة التلمودية.

Berachoth: براخوت، البركات؛ هى أول مقالة فى باب زراعيم من المشنا، وتهتم بالطقوس القربانية.

Beruriah: بيروريا، زوج مئير ممثل الجيل الثالث من التنائيم ١٣٠ - ١٦٠ م.

Beth Ha- Midrah: بيت المدراش؛ هو مدرسة دينية للتفسير. وأول من أسس بيت مدراش هو رابى يوحنان بن زكّاى، فى مدينة يَبْنِه أو جامنيا، فى حدود عام ٧٠م فى أعقاب تدمير هيكل أورشليم.

Beth Hakeneseth: بيت هاكنيست أو «بيت الاجتماع»، هو المكان الذى استحدث بعد تدمير الهيكل ليجتمع فيه الكهنة وعلماء العقيدة لمدارسة التوراة وإصدار الفتاوى الدينية فى شئون الحياة.

Bethar: بيثار، اسم حصن ارتبط بتمرد بار كوخبا ضد الاحتلال الرومانى لفلسطين فى القرن الثانى الميلادى.

Bethera: باثيرا، لقب لعائلة رابى يوشع بن باثيرا الذى ورد ذكره فى مشنا، شابات ٨: ٤.

Bikkurim: بكوريم، بواكير الثمار التى كانت تقدم للهيكل قربانًا، وهو اسم مقالة فى سيدر زراعيم بالمشنا.

Billerbeck: باحث بروتستانتى اهتم بالمتوازيات الربانية مقارنة بـ «العهد الجديد».

Boaz: بوعز، زوج راعوث، التى اضطجعت معه فى الحقل (انظر القصة فى سفر روث، ٣).

Cabalist: القبالاه؛ طريقة تفسير التوراة بالمعانى الباطنية للنصوص، ظهرت القبالاه أو التصوف اليهودى فى إسبانيا وجنوب فرنسا بين القرنين الثانى عشر والثالث عشر.

Caesarea: قيسارية، مدينة كنعانية على شاطئ البحر المتوسط، كانت تسمى «ستراتون» فى زمن الاحتلال الرومانى.

Cairo Genizah: جنيزاه القاهرة، خبيئة يهودية فى معبد ابن عزرا بالقاهرة، والجنيزاه اسم للمدونات اليهودية التى يرى علماء الدين اليهودى حرمة التخلص منها لاحتوائها على اسم الرب.

Catharism: حركة دينية فى منتصف القرن الثانى عشر تقريبًا.

Celsus: سيلسوس، فيلسوف إغريقى من القرن الثانى الميلادى، وهو مؤلف عمل ضد المسيحية بعنوان «الكلمة الحق». وكان مهتمًا بالتفسير والدراسات العقدية المصرية القديمة واليهودية.

Chaldeans: الكلدانيون؛ هم شعوب بابل وآشور فى القرن الأول ق.م.

Chanina، the son of Chama: حنينا بن حاما. من أقدم الأمورائيم وهو من «صفورية» (١٨٠ – ٢٦٠م)، وكان عالمًا بالشريعة.

Chanukah: حنوكاه، عيد الشموع اليهودى.

Chasiduth: حسيدوت، مصطلح صوفى للتعبير عن القداسة «قِدُوشاه»، واسم حركة روحانية يهودية ظهرت فى القرن الثامن عشر ، مؤسسها هو بعل شم طوف، هدفها التقرب من الرب وعبادته وحب إسرائيل والتحلى بالصدق. Chiyya b. Abba: رابى حيا، ويطلق عليه أيضًا «رابى حيّا الكبير»، أحد الحكماء، عاش فى فترة بين التنائيم والأمورائيم فى نهاية القرن الثانى الميلادى وأوائل الثالث.

Chullin: حولين، تعنى: تدنيس الأشياء، أو الحلال؛ وهو اسم مقالة بباب «المقدسات» بالمشنا.

Claudius: كلاوديوس: هو أحد ثلاثة عشر إمبراطورًا بعضهم أكثر جنونًا من الآخرين؛ هم: تيبريوس، وكاليجولا، وكَلاوديوس، ونيرو، وجالبا، وأوثو، وفيتيليوس، وفيسبازيان، وتيتوس، ودوميتان، ونارڤا، وتراجان، وهادريان.

Cyrus: قوروش، هو ملك فارس الذى أصدر مرسومًا يسمح بعودة المنفيين اليهود عام ٥٣٨ق.م إلى أورشليم.

Dammai: دمّاى، اسم مقالة فى باب «زراعيم» بالمشنا تهتم بالمحاصيل المشتراة من شخص يُشك فى إخراجه العشور المستحقة عليها للكاهن.

Darshanim: دارشانيم، اسم لمفسرى الكتاب المقدس فى بداية القرن الأول الميلادى، أولهم «شمعيا وآبطاليون».

Davidic Messiah: ماشيَّح من نسل داود، ويقصد به «المسيح المخلِّص» الذى ينتظره اليهود.

Day of Atonemen: يوم الغفران/ التكفير، عيد يهودى رئيس، يحل فى يوم العاشر من تشرى (سفر اللاويين، ١٦، ٢٣: ٢٧ – ٢٨). وهو اليوم الوحيد فى السنة الذى يسمح فيه للكاهن الأكبر وحده بالدخول إلى «قدس أقداس» الهيكل، حيث «تابوت العهد»، وهو يوم الصوم الوحيد المفروض فى اليهودية.

Dead Sea scrolls: لفائف البحر الميت، هى مجموعة اللفائف المكتشفة حديثة فى «خربة قمران» على الساحل الغربى للبحر الميت، سنة ١٩٤٧م. يرى البحاثة أنها تفسر بعض غوامض حياة اليهود قديمًا، خاصة بعض الطوائف كالأسينيين وعلاقتهم بالطوائف الأخرى.

demonology: دراسة الجن الشياطين.

Demosthenes: ديموثينيس، مثقف وخطيب أثينى قديم (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)، وصاحب فكر سياسى ورجل قانون أيضًا.

Dominicans: دومنيكان، نسبة إلى القديس دومنيكوس (١١٧٠ - ١٢٢١م)، ولد فى بورجوس بإسبانيا، وطائفة الدومنيكان يرتدون الزى الرمادى.

Dosa ben Horkinas: رابى دوسا بن هاركيناس، تنّاء من القرن الأول الميلادى، عاش فى فلسطين، فى زمن رابى شمعون الصديق وحتى زمن رابى عقيبا، وكان مهتمًّا بأمور التشريع.

Drash: دِرَاش: إحدى طرق تفسير آيات التوراة.

Ebel Rabbathi إيفل ربّاتى، «الحِداد العظيم»، وهو ما يسمى فى العادة مجازًا سِماحوت، وهو من الكتب الخارجية. ويضم الطقوس والعادات الخاصة بالدفن.

Eduyyoth: عديوت، مقالة فى باب الأضرار بالمشنا، تتناول شهادات الحاخامات عن قرارات الهيئة الدينية فى أزمنة سابقة.

Eleazar ben Azariah: رابى إلعيزر بن عزرياه، كان كاهنًا فى جامنيا فى حدود عام ٧٠ م، يتحدث عنه رابى عقيبا على أنه سليل الرجال العظام، وأنه يأتى فى الجيل العاشر منذ عزرا (أورشليمى، براخوت، ٤، ٧د، ١٠ب، ٢٧ب).

Eleazer b. Harsom: رابى إليعازر بن حارسوم، من جيل أنتيجونوس، وكان من أصحاب الثروات الضخمة، وكان يقال: إن من يحلم به يمكنه أن يصبح غنيًّا (براخوت، ٥٧ ب).

Eliezer ben Hyrkanos: رابى إليعيزر بن هيركانوس، تنّاء، عاش فى القرن الأول الميلادى، تتلمذ على يد رابى يوحنان بن زكّاى. تذكره أغلب المصادر باسم «رابى إليعيزر» فقط، وكان ذا ذاكرة قوية.

Elimelech: إليميلخ، أو إليمالك، رجل من يهودا ذهبَ، هو وامرأته نُعمى، إلى أرض موآب بسبب الجفاف، ولهما قصة فى سفر «روث».

Elisha b.ʾAbuja: إليشع بن أبويا، تنّاء، كان صديقًا لرابى مئير، عاش حقبة ما بعد خراب الهيكل الثانى، وارتد عن اليهودية فى آخر أيامه.

Elphantine: الفنتاين، جزيرة فيلة بجنوب مصر وكان لليهود بها معبد.

Enoch: حنوخ، من الجيل السابع بعد آدم، وهو ابن يارد ووالد متوشالح، يذكر سفر التكوين أنه كان سائرًا مع الله، عاش ٣٦٥ سنة، وتشير النصوص إلى أن الله أخذه (سفر التكوين ٥: ٢١ - ٢٤).

Ephraim: إفرايم، قبيلة عبرية، وإفرايم هو ولد يوسف عليه السلام، وإفرايم هى أكبر قبيلة سكنت القطاع الشمالى من فلسطين قديمًا.

Epictetus: إبيكتيتوس، حكيم وفيلسوف إغريقى (٥٥ - ١٣٥ م)، وكان رواقيًا أيضًا.

Epicurean: الأبيقورية هى مذهب فلسفى، أسسه أبيقور اليونانى (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م)، مؤداه أن اللذة هى الهدف الأسمى للإنسان، ويأتى أبيقور بعد سقراط، وأفلاطون، وأرسطو من حيث الترتيب الزمنى.

Episkopoi: إبيسكوبوس، درجة من الكهنوت فى المسيحية، وهو لفظ يونانى ربما يعنى «الرقيب» أو « الحارس».

Eschatologica: ما يختص بآخر الأيام أو آخر الزمان.

Essenes: طائفة الأسينيين، إحدى الطوائف اليهودية القديمة.

Etheridge: جون إثريدج، باحث صاحب مؤلف: مقدمة فى الأدب اليهودى (١٨٥٦م).

Ethnarch: إثنارخ، الكلمة من اليونانية وتعنى سيدًا أو رئيس الطائفة، وربما يقابلها بالعبرية שר עם אל سيد شعب الرب.

Ethnograph: إثنوجراف، هو الاعتماد على منهج البحث الوصفى للثقافات الإنسانية والظواهر الاجتماعية بالوصف الدقيق.

Euphartes: الفراتيون، ربما المقصود أحد أبناء منطقة نهر الفرات قديمًا!.

Eusebius: يوسيبيوس (٢٦٣ - ٣٣٩ م) مؤرخ رومانى، وأسقف كنسى من مدينة قيسارية الفلسطينية.

Evangelicals: الإنجيلية، حركة دينية مسيحية تبناها البروتستانت فى أوربا وأمريكا فى القرن الثامن عشر، تتمسك بالتعاليم الحرفية لنصوص الكتاب المقدس والالتزام به دون سواه.

Exilarch: إكسيلارخ، رئيس الجالية اليهودية فى بابل قديمًا.

First Maccabees: المكابيون الأول، أحد سفرى المكابيين، وهما من الكتب الخارجية، التى تتناول وصف تمرد متتياهو وأبنائه ضد اليونانيين (١٧٥ - ١٣٤ ق.م)، حتى ظهور يوحنان هيركانوس.

Franciscan: الفرنسيسكان، نظام حياة يقوم على الزهد والتعفف، والصلاة والتعبد، والعناية بالمرضى، أسسه القديس فرنسيس (١١٨٢ - ١٢٢٦م)، من مدينة «أسيس» بإيطاليا، وكان متبعو هذا النظام يشتغلون بأيديهم لكسب قوتهم، وإذا لم يجدوا عملًا كانوا يشحذون، ومن ثم سنموا بـ «الرهبان الشحاذين».

Gamaliel: ربان جمليئيل، يعد أبرز الشخصيات اليهودية خلال القرن الأول الميلادى، كان عضوًا فى السنهدرين (المحكمة العليا).

Geonim: الجاءونيم، هم علماء التلمود بعد القرن السادس الميلادى وحتى القرن الثالث عشر تقريبًا. وهم حلقة فى سلسلة طويلة من شراح الكتاب المقدس، والمشنا، فى القرن الأول الميلادى، بدأت بالمعلمين (التنائيم)، فالشراح (الأمورائيم)، فالمفسرين (السبورائيم)، فالفقهاء (الجاءونيم).

Gerim: جيريم، تعنى فى العبرية «غريبًا»، وتطلق على غير اليهودى، وهى كذلك اسم لأحد الفصول غير القانونية التى تهتم بقواعد التحول لليهودية.

Ghettos: جيتوهات، حارات اليهود أو أحياؤهم فى بلدان أوربا، والكلمة من الإيطالية ومفردها «جيتو».

Gibeoites: الجبعونيون، شعب سامى قديم.

Ginsberg: جينزبيرج (١٨٧٣ - ١٩٥٣م)، باحث فى مجال التلمود، له جهود فى دفع تيار اليهودية المحافظة، فى القرن العشرين.

Gittin: جيطين، بمعنى «الطلاق»، هو اسم فصل من فصول باب «النساء» بالمشنا.

Gothic: القوطية، تنسب إلى قبائل القوط التى سكنت أوروبا، عبر التاريخ، وهم مجهولو الأصل، لكنهم لعبوا دورًا فى التاريخ السياسى والثقافى، وهم ينقسمون إلى شرقيين وغربيين.

Goyim: جوييم، كلمة عبرية بمعنى «شعب»، أو «غير اليهود»، أو «الوثنيين»، مفردها «جوى»، وردت كثيرًا فى التوراة (سفر التكوين، ١٠: ٥، ١٢: ٢).

Gregory IX: جريجورى، هو البابا جريجورى التاسع (١٢٤١ - ١١٥٥م)، وهو من محركى الحملات الصليبية ضد العالم الإسلامى.

Gudgeda: هو رابى يوحنان بن جودجدا، تنّاء من الجيل الثانى، وكان حكيمًا من اللاويين الذين تولوا حراسة أبواب الهيكل الثانى ومداخله (عراكين، ١١ ب).

G'zera: جزيرا: حكم أو قرار، أو تشريع تسنّه السلطات (المحكمة الدينية)، وهى طريقة أيضًا تشبه «القياس» فى استنباط الأحكام.

Hagiga: حجيجاه، تعنى احتفالًا، وهى أيضًا اسم القربان الذى يقدم فى عيد الفصح.

Hagiographa: الهاجيوجرافا، هى القوانين الواردة فى بقية كتاب «العهد القديم» دون الأسفار الخمسة.

hairesis: تعنى «مدرسة فكرية» فى اليونانية، بحسب كلام «يوسيفوس»، وتقابل كلمة עדה «طائفة» العبرية.

Haman: هامان، شخصية توراتية، يعرف بهامان الأجاجى، وهامان الشرير (سفر إستير).

Hanamel: حنامئيل، اسم رجل ورد ذكره فى سفر إرميا.

Hanina ben Dosa: حنينا بن دوسا، شخص اشتهر فى التلمود بكثرة دعائه للمرضى والمكروبين.

Hasmoneans: الحشمونيون، هم المكابيون.

Hebdomads: الهبدومادس، مقدار زمنى غير معلوم على وجه اليقين، ورد فى سفر إرميا.

Hebraist: هبرايست، هو باحث متخصص فى اللغة العبرية والدراسات المقارنة، عاش فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

Heinrich Graetz: هنريك جرتس، مؤلف «تاريخ اليهود» بالألمانية عام ١٨٨٨م.

Hellas: هيلاس، اسم يطلق على اليونان القديمة.

Hillil and Shammai: هلِّيل وشمّاى، مدرستان فكريتان للتشريع اليهودى فى المشنا والتلمود، يرجع الفضل فى تأسيسهما إلى هليل وشماى العالمين اليهودين اللذين تركا انطباعهما فى كثير من المسائل محل الجدل الفقهى، وكان هليل لينًا بينما كان شماى صارمًا.

Hiyya، the son of Abba: رابى حيّا بار آبّا، عاش فى الفترة بين ١٦٠ - ٢٠٠م.

Hizkijah: رابى حزقيا آبى عيقش אבי עקש، هكذا ورد ذكر الاسم ولم يعرف من وجه آخر.

Holy of Holies: قدس الأقداس، وتطلق هذه التسمية على الغرفة الداخلية فى «خيمة الاجتماع» ثم فى «هيكل أورشليم» بعد دخول كنعان، ولها مكانة مقدسة وطقوس خاصة.

Horayoth: هورايوت، تعنى تعاليم، وهى اسم فصل فى باب «الأضرار» بالمشنا، يبحث فى مسألة الفرد الذى يخطئ بحسب تعاليم المجمع، كالتى يجب عليه تقديم قربان خطيئة.

Huna: هونا، كان هونا (٢١٢ - ٢٩٧م) رئيس مدرسة سورا ببابل، وأتم عملًا كان «راب» قد بدأه فجعل بابل مركزًا للتعليم اليهودى.

I. H. Weiss: ى. هـ. فايس، هو مؤرخ التقاليد اليهودية.

Iddo: عِدّو، هو نبى ورد ذكره فى سفر أخبار الأيام الثانى ١٣: ٢٢.

Isaac Abarbanel: رابى دون إسحاق بن يهودا أبربنال (١٤٣٧ - ١٥٠٨م)، فيلسوف يهودى ومفسر للتوراة، وكان ثريًا. ويقال إن عائلته لها جذور تمتد للملك داود، وإنها غادرت إلى إسبانيا فى أعقاب خراب الهيكل الأول مباشرة (٥٨٦ ق.م).

Isidor Loeb's: إيزيدور لوب، باحث يهودى عاش فى فرنسا (١٨٣٩ - ١٨٩٢م)، وكان أبوه رابى من المهتمين بالدراسات التوراتية والتلمودية.

J.Z. Lauterbach: جاكوب زاليل لوترباخ (١٨٧٣ - ١٩٤٢م)، باحث أمريكى فى مجال الدراسات اليهودية، عمل فى كلية الاتحاد اليهودى، وكان مهتمًا بدراسة المدراش والتلمود.

Jakim: ياقيم، هو رابى ياقيم من مدينة حديد (مشنا، مسيخت عدويوت ٧، ٥).

Jehoiachin: يهوياكين، ملك يهودا، الذى عمل الشر فى عينى الرب، وأخذ أسيرًا إلى بابل (سفر الملوك الثانى ٢٤: ٨ - ١١).

Jerome: القديس جيروم (٣٤٧ - ٤٢٠م)، كان كاهنًا رومانيًا، ومعلمًا فى الكنيسة.

Jesus son of Thebuthi: الكاهن يوسوس بن تيبوتى، الذى سلم ثروات الهيكل لتيتوس عام ٧٠م.

Jezebel: إيزابل، زوج الملك آحاب (سفر الملوك الأول).

Jochanan b. Zakkai: رابى يوحنان بن زكّاى، يلقب بأبى الحكمة مؤسس مدرسة يَبْنِه، ورائد الجيل الأول من التنائيم (٧٠ - ١٠٠م).

Jochanan، the son of Napacha: رابى يوحنان بن نفاحا، أمورائى (١٩٩ - ١٧٩م)، رئيس مدرسة طبرية، وله جهود فى ترتيب التلمود الأورشليمى.

Johan the Baptis: يوحنا المعمدان، القديس، أو زكريا المعمداتى؛ لأنه قام بتعميد المسيح عليه السلام. فى عصر الملك هيرودس.

Johanan b. Nuri: رابى يوحنان بن نورى، تنّاء من الجيل الثالث (١٣٠ - ١٦٠م)، وكان معاصرًا لرابى عقيبا.

Jos'e b. Jochanan: رابى يوسى بن يوحنان، تنّاء من الجيل الأول (٧٠ – ١٠٠م).

Jos'e b. Joezer: رابى يوسى بن يوعيزر، كان معاصرًا لرابى يوسى بن يوحنان.

Jose the Galilean: رابى الجليلى، عاش فى نهاية القرن الأول الميلادى وبداية القرن الثانى.

Joseph Kara: يوسف كارا، هو يوسف بن شمعون كارا (١٠٦٥ – ١١٣٥م)، مفسِّر فرنسى عاش فى مدينة ترويز. وهو غير يوسف بن إفرايم كارو (١٤٨٨ – ١٥٧٥م)، الذى عاش فى مدينة توليدو بإسبانيا، مؤلف «شولحان عاروخ».

Josephus: يوسيفوس، هو يوسيفوس فلافيوس، أو يوسف بن متياهو (٣٨ – ١٠٠م)، مؤرخ عاش فى القرن الأول الميلادى وكتب عن أحداثه التى تخص اليهود، خاصة فترة التمرد اليهودى بقيادة الحشمونيين، ودمار هيكل هيرود.

Joshua b. Hananja: يوشع بن حنينا، من منشدى الهيكل.

Joshua b.Gamala: يوشع بن جمالا، هو الكاهن الأكبر فى حدود عام ٧٠ م.

Jubilees: يوابيل، جمع كلمة «يوبيل» بالعبرية وتعنى قرن الكبش، الذى يستعمل بوقًا للنفخ فيه فى المناسبات المختلفة.

Judah ben Tabbai: يهودا بن طبّاى، من علماء الشريعة الأوائل، فى عصر نيتّاى الأربيلى، وشمعون بن شيطح.

Judah Bin Batira: يهودا بن باتيرا، هناك اثنان من التنائيم يحملان هذا الاسم، بن باتيرا الأول وهو من الجيل الأول، والآخر ابن باتيرا الثانى، وهو من الجيل الثالث، وكلاهما بابلى.

Judah the Prince: رابى يهودا الرئيس، رائد الجيل الرابع من التنائيم (١٦٠– ٢٠٠م).

Julian: جوليان، إمبراطور رومانى كان يوصف بالمرتد الكافر.

Julius Wellhausen: يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ –١٩١٨م)، باحث ألمانى بروتستانتى بارز اهتم بدراسة «العهد القديم».

Jupiter: جوبيتر، كبير آلهة الرومان، وهو إله السماء والبرق.

Justinian: إمبراطور رومانى.

Kabbala: القبالاه، أو القبّالة، التصوف اليهودى، ويطلق على طريقة التفسير الباطنية لآيات الكتاب المقدس.

Kallah: كالاه، بمعنى «عروس»، وهو اسم مقالة قصيرة عن آداب العفة، ضمن الأعمال غير القانونية التى تنسب لزمن ما بعد المشنا.

Karaites: القراءون، طائفة يهودية، تؤمن بالكتاب المقدس فقط.

Kuthim: الكوثيون، هم السامريون.

Lex aquilia: قانون رومانى لتعويض أصحاب الممتلكات التى أضيرت خطأ.

Louis Finkelstein: لويس فنكلشتاين (١٨٩٥ - ١٩٩١م)، رجل دين أمريكى، تبنى حركة يهودية محافظة، وكان مهتمًا بدراسة التلمود.

Lutheran: اللوثرية، هى مذهب مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦م)، المصلح الألمانى الذى انشق عن الكنيسة الكاثوليكية، وأسس كنائس جديدة تحت اسم الكنائس الإنجيلية أو البروتستانتية، فى القرن السادس عشر.

Maaseh bereshit: «معَسِيه بريشيث»، مصطلح عبرى يعنى «قصة البداية» وهو فى سفر التكوين يقصد به قصة الخَلق.

Maaseroth: مَعْسَاروت، لفظ عبرى بمعنى «عشور»، وهى ما يقدم من الزروع للكهنة.

Machshirin: مِكَشِّيرين، بمعنى الإعداد/ التجهيز، اسم فصل يعنى بحصر السوائل والأشربة التى إذا اختلطت بالحبوب والثمار تجعلها عرضة للإصابة بالنجاسة، وأحكامها.

Magana Charta: ماجنا كارتا، ميثاق يحد من سلطة الحاكم، صدر فى إنجلترا سنة ١٢١٥م.

Maimonides: مايمونيدس (كما يدون باليونانية)، لقب لموسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م)، وهو أعظم فلاسفة اليهود عبر التاريخ.

Makkoth: مَكّوت، تعنى «ضربات العصى»، اسم فصل ضمن باب «الأضرار» بالمشنا.

Masoretic: مَسُّورى، النص العبرى للكتاب «العهد القديم» المعتمد.

Massechoth: مَسِّيخوت، مقالات المشنا، والمفرد مَسِّخيت.

Mazdak: مزدك (٤٨٧ – ٥٣١م)، مؤسس الفكر المزدكى فى فارس قديمًا. وهو مذهب إباحى يقر المشاركة فى الأموال والنساء وغير ذلك.

Mechilta: مِخيلتا، هى شروح على الإصحاح الثانى عشر من سفر الخروج، وضعها رابى إسماعيل.

Meilah: معيلاه، تعنى خيانة/ سهو، مقالة تعالج نجاسات ممتلكات الهيكل فى المشنا.

Menachoth: مِناحوت، «تقدمات»، فصل يتناول تقدمات وقرابين الطعام والشراب، بالمشنا.

Mendelssohn: موسى مندلسون (١٧٢٩ – ١٧٨٦م)، هو رائد حركة التنوير، أو الهسكالاه فى أوربا، التى تدعو لإخراج اليهود من عزلتهم واندماجهم فى المجتمع.

Messiah: ماشيح، هو المسيح اليهودى المنتظر من نسل داود.

Metzuzah: مزوزاه، وصية توراتية تعلق على أبواب اليهود تميمة.

Middoth: ميدوت، «المقياس»، اسم فصل بالمشنا يتحدث عن الجوانب المعمارية للهيكل.

Midrash Rabbah: المِدْرّاش الكبير، ومدراش؛ أى تفسير.

Midrash Torah: مدراش توراه، هى الطريقة التى تطورت بها القوانين، وتسمى أيضًا مدراش هالاخا.

Mikra: مقرا، اسم أطلقه الحكماء على نص «الكتاب المقدس» اليهودى؛ أى بأجزائه الثلاثة التوراة (الأسفار الخمسة)، والأنبياء، والكتب؛ المعروفة بالتناخ، وهو الأحرف الأولى للأجزاء الثلاثة بالعبرية. وسميت كذلك لأن الاختصارات لم تكن مستخدمة بعد.

Mikwaoth: مِقْواءوت، (الآبار/ الينابيع/ المستودعات)، فصل فى باب «طهاروت» بالمشنا، يعالج شئون الغطس فى الأحواض والبرك للتطهر.

Minyan: منْيان، المنيان هو نصاب صلاة الجماعة فى اليهودية وهو عشرة أشخاص.

Mitzvah: مِيتسڤاه، بمعنى وصيَّة/ واجب، والجمع مِيتسڤوت، ومجموع وصايا التوراة ٦١٣ وصية، ٢٤٨ وصية بـ «إفعل»، و٣٦٥ بـ «لا تفعل».

Moloch: مولك، أو مولوخ، اسم إله سامى قديم فى منطقة الشرق الأدنى كافة.

Nachmanides: نحمانيدس (كما يدون باليونانية)، اسم يطلق على موسى بن نحمان (١١٩٤ - ١٢٧٠م)، ويطلق عليه رابى، وهو من كبار حكماء سفاراد (إسبانيا).

Nasi: ناسى، بمعنى الرئيس/ البطريرك/ الأمير، وإذا أطلق هذا اللقب يكون المقصود هو رابى يهودا بن جمليئيل الثانى، لذا يشتهر بـ «يهودا هنّاسى»، وكان يسمى به أيضًا أحد شخصين فى حقبة «الأزواج» بالمحكمة؛ فكان أحدهما يلقب بـ ناسى المحكمة، والآخر بـ أب المحكمة.

Nehardea: نهردِعَه، اسم إحدى مدارس بابل الدينية اليهودية الثلاث، قديمًا: نهاردعه، وسورا، وفومبيديثا، وكان فى فلسطين ثلاث مدارس أيضًا، أشهرها: طبرية، ويوشا، وصفورية.

Neratius: نيراتيوس، حاكم رومانى فى القرن الثانى الميلادى.

Nezikin: نزِيقين، تعنى «الأضرار» واسم باب فى المشنا، يتعلق بالجرائم والعقوبات.

Nicolas Donin: نيكولاس دونين، يهودى تحول إلى المسيحية فى بداية القرن الثالث عشر، فى باريس.

Niddah: نيدّاه، تعنى «الحائض»، اسم فصل فى باب «النساء» بالمشنا.

Ohaloth: أوهلوت، «خيام»، اسم فصل فى باب «طهاروت» بالمشنا.

Onias: أونياس، اسم الكاهن الأكبر فى زمن بطليموس الثالث، وكان رئيسًا للجالية اليهودية، تحالف مع الملك السورى «سلوقس» وجمع يهود بابل وفلسطين تحت لواء واحد.

Opikores: أوبيقورس، هو شخص يتصرف بشكل وقح تجاه الرب.

Orlah: عورلاه، أى: الغرلة، وهى اسم فصل فى باب «زراعيم» بالمشنا، به أحكام ثمار الأشجار فى السنوات الأربع الأولى من الغرس.

Oshaya أوشايا، أمورا ممن عاش فى القرن الثالث الميلادى.

Otho: أوثو، أحد الأباطرة الثلاثة عشر الذين وصفوا بالجنون، سبق ذكرهم.

Paleography: الباليوجرافى، هو علم دراسة الكتابات القديمة (شكل الوثائق).

Pappos b. Jehudah: فابوس بن يهودا، تناء من النصف الأول من القرن الثانى الميلادى، عاصر رابى عقيبا.

Parah: فاراه، أى «البقرة الحمراء» وهو اسم فصل من باب «طهاروت» بالمشنا، يعالج أحكام عمل رماد البقرة الحمراء الذى يستخدم للتطهر وتطهير أدوات المقدس.

Pardes: ب.ر.د.س، حروف أربعة بالعبرية تجمع فتكون كلمة «بَرْدِس» أى: جنة/ حديقة، وهى فى الوقت نفسه الحروف الأولى من مناهج التفسير، وهى: بِشاط؛ أى التفسير الحرفى. ورِمز؛ أى: التفسير المجازى. ودِرَاش؛ أى: الشرح. وسود؛ أى السر والتعاليم الباطنية.

Parthians: الفرتيون، نسبة إلى إقليم فى الجزء الشمالى الشرقى من إيران قديماً.

Passover: عيد الفصح اليهودى، ذكرى الخروج من مصر فى أيام موسى.

Pauline: بولس الرسول.

Peah: فيآه، الكلمة تعنى «زاوية/ طرف»، واسم فصل فى باب زراعيم بالمشنا، يتعلق بالقواعد التشريعية لمحصول زوايا الحقل؛ حيث يجب تركه للفقراء والمساكين.

Pesachim: فصاحيم، أى: الفصوح/ أعياد الفصح، واسم فصل فى باب «زراعيم» بالمشنا، فيه شعائر الفصح.

Peseudepigrapha: سوديبجرافا، كتابات مجهولة، أو مشكوك فى أصلها ونسبتها.

peshat (פשט): البشاط، منهج من مناهج التفسير.

Pesikta d'rab kahana: بسيكاتا رابى كاهانا، شروح تنسب لرابى كاهانا، وتسمى «أساطير أرض إسرائيل»، سنة ١٨٦٨م.

Petronius: بترونيوس، كاتب نموذجى اشتهر فى النصف الثانى من القرن الأول الميلادى، دَوّن عملًا بعنوان «الوليمة» تحدث فيه عن الأخلاق العفنة للرومان.

Pharisaism: الفريسية، نسبة إلى طائفة الفريسيين التى ظهرت فى القرن الأول الميلادى.

Plato: بلاتو، بلاتون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق.م)، هو أفلاطون، فيلسوف يونانى، وعالم رياضيات ومؤسس أكاديمية أثينا.

Pliny: بلينى (٢٣ - ٧٩م)، هو جايوس بلينوس، كاتب رومانى قديم، اهتم بالتاريخ والطبيعة.

Plutarch: بلوتارخ (مولده ٤٧م)، مؤرخ إغريقى، اسمه مستريوس بلوتاركس.

Pollock: هو جاكسون بولوك (١٩١٢ - ١٩٥٦م)، رسام أمريكى.

Pompey: فومبى/ بومبى (١٠٦ - ٤٨ ق.م)، قائد سياسى وعسكرى رومانى، ذكر «أبيان» السكندرى، أن بومبى فرض ضرائب باهظة على اليهود دون غيرهم، ويذكر أيضًا أن اليهود حطموا قبره، فى مصر، ثأرًا لمعاملته السابقة لهم.

Pontius Pilat's: بيلاطس البنطى (حكم بين ٢٦ - ٣٦م)، الحاكم الرومانى لمقاطعة يهودا.

Porphyry: بورفيرى (٢٣٤ - ٣٠٥م)، فيلسوف إغريقى، يوصف بالوثنى فى بعض المدونات اليهودية.

Prosbol: فروزبول، تعديل قانونى خاص بأحكام السنة السبتية، وضعه هلّيل.

Ptolemies: البطالمة (٣٢٣ ق.م - ٢٧م)، أسرة من الملوك يرجعون ـ فى أغلب الظن ـ إلى أصول مقدونية.

Purim: الفوريم، أو البوريم، عيد يهودى، ذكرى خلاص اليهود من مجزرة كان رتب لها هامان وزير موردخاى.

Puritan: البيوريتان، هم البروتستانت.

Q. Mucius: كونتس موسيوس سكافولا (٥٥ ق.م تقريبًا)، من رجال القانون الرومانى القديم.

qedoshim: قُوداشيم، هو باب «المقدسات» بالمشنا.

R. Akiba: رابى عقيبا (١٧ - ١٣٧م)، رائد الجيل الثالث من التنائيم.

R. Aleazar ben Jacob: رابى إليعزر بن يعقوب، تنّاء من الجيل الأول، تفرد باهتمامه بالحديث عن الهيكل وما بعده.

R. Ammi: رابى آمّى، ويطلق عليه، فى التلمود الأورشليمى، رابى «إيمى»، وهو أمورا من الجيل الثالث، تلميذ رابى يوحنان.

R. Ashi: راب آشى (٣٥٢ - ٤٢٧م)، من كبار الأمورائيم، من الجيل السادس، وكان من رؤساء مدرسة «سورا» ومن معدى التلمود البابلى.

R. berekhjah: رابى بيرخيا، عاش خلال عام ٣٠٠ من القرن الرابع الميلادى.

R. Chiya: رابى حيا، أمورا من الجيل الأول، فى النصف الأول من القرن الثالث الميلادى.

R. Elisha b.Abuja: رابى إليشع بن آبويا، وهو من مرحلة رابى عقيبا (١٠٠ - ١٣٠م)، وكان شارحًا ومفسرًا.

Sabbatical Year: عام السبت، وله أحكام خاصة فى اليهودية، فى ما يتعلق برد الممتلكات لأصحابها الأصليين، والتنازل عن الديون.

Sanctuary: تعنى «مَقْدِس»، وتطلق على مقْدِسين، الأول: «المسكن (خيمة الاجتماع)»، و«الهيكل»، الذى يطلق عليه أيضًا بيت المقدس «بيت هَمِّقْداش».

Sassanids: الساسانيون، نسبة للأسرة الساسانية فى إيران قديماً.

Saturn: كوكب زحل، وهو «ساتورن» إله الزراعة والحصاد عند الرومان.

Saturnalia: ساتورناليا، اسم عيد رومانى قديم يتعلق بكوكب زحل.

Schechinah: «شخيناه»، تعنى «الحضور الإلهى»، وتقابل «السكينة» فى العربية.

Second Commomwealth: الكومنولث الثانى، فى التاريخ اليهودى، هى حقبة تاريخية، حقبة الهيكل الثانى (٥٣٠ ق.م - ٧٠م)، ويستخدم مصطلحًا للتعبير عن فترة (رخاء جماعى)، كما يفيد المصطلح الإنجليزى الذى ظهر فى القرن الخامس عشر.

Secular sciences: العلوم الدنيوية.

Seleucid: الإمبراطورية السلوقية (٣١٢ - ٦٤ ق.م)، التى أسسها سلوقس الأول بعد موت الإسكندر الأكبر المقدونى.

Semachoth: سماحوت، اسم آخر لمؤلف «إيبل راباتى» «الحداد الأكبر».

Semikah: سميكاه، أى: الإذن والتصريح والتفويض بممارسة سلطة ما؛ كالكهانة.

Semon ben Shetah: شمعون بن شيطح، من حكماء الشريعة الأوائل.

Seneca: سنيكا (٤ ق.م - ٦٥ م)، كاتب وفيلسوف رواقى، وله مؤلفات عدة معظمها فى الفلسفة.

Sennacherib: سنحاريب، حاكم آشور (٧٠٥ - ٦٨١ ق.م).

Sephardic: سفاردى، شرقى وسفاراد هى إسبانيا بالعبرية.

Septuagint: سبتواجست، هى الترجمة اليونانية للكتاب المقدس.

Seraiah سيريا، هو الكاهن الأكبر الذى قتل على يد البابليين فى زمن خراب الهيكل.

Shebuoth: شبوعوت، هو عيد الأسابيع اليهودى.

Shekalim: شقاليم، تعنى «المثقال» وهو اسم فصل، يناقش الضريبة السنوية التى تقدم لخزينة الهيكل، فى باب موعيد «الأعياد».

Shema: شِمَاع، بمعنى «اسمع» وهى الكلمة الأولى فى آية الإيمان اليهودى: اسمع يا إسرائيل...».

Sh'moneh Esreh: شمونِيه عِشريه، صلاة يهودية مثل صلاة الـ عميداه.

Shofar: شوفار، آلة نفخ (البوق) تصنع من قرون الكباش، وكان اليهود يستخدمونها فى الماضى للإعلان عن أمور عدة، منها الأعياد، والصوم، والخروج للحرب، وغير ذلك. وله مكانة فى الديانة اليهودية.

Sicarii: سيكارى، طائفة يهودية تبنت العنف ضد الرومان بعد دمار الهيكل عام ٧٠م. وكانوا يُخبئون الخناجر تحت الثياب من أجل قطع الطرق والسرقة.

Sifra: سِفرا، هى تعليقات وشروح على سفر اللاويين أشرف عليها حيا بن آبّا.

Simeon b. 'Azzai: شمعون بن عزاى، تنّاء، فى الثلث الأول من القرن الثانى الميلادى، أى: الجيل الثانى من التنائيم.

Simon b. Gamaliel I: شمعون بن جمليئيل، هو أب يهودا والاسم الأبرز عند الحديث عن المشنا التى جمع فيها شتات التشريعات اليهودية وقوانينها. توفى يهودا عام ٢١٩م.

Simon b. Lakish: شمعون بن لاكيش (٢٠٠ - ٢٧٥م)، أمورا من الجيل الثانى.

Solomon b.Isaac: سليمان بن إسحاق (١٠٤٠ - ١١٠٥م)، المعروف باسمه مختصرًا راشى. كتب حواشى على التلمود البابلى.

Solomon Schechter: سليمان شيختر (١٨٤٧ - ١٩١٥م)، باحث يهودى، ومؤسس مؤسسة السيناجوج الأمريكى.

Sotah: سوطاه، اسم فصل فى باب «النساء» بالمشنا، يعالج أحكام المرأة الناشز والمشكوك فى خيانتها لزوجها.

Sukkah: سوكّاه، عيد «الظلّة» اليهودى.

Synderion: سنهدرين، هو «المجمع الكبير» أو «المحكمة العليا» فى القرن الأول الميلادى.

Taanith: تَعَنيت، فصل «الصوم» فى باب «الأعياد»، يعالج أحكام الصوم.

Tabernacle: خيمة الاجتماع، المسكن.

Takkanot: تعديلات، وهى التعديلات التى سنها الحكماء بناء على مناهج التفسير.

Targum Onkelos: ترجوم أونقلوس، هى الترجمة الآرامية للكتاب المقدس.

Tebul Yom: طبول يوم، اسم فصل فى باب «طهاروت» بالمشنا، يتناول أحكام الغسل والتطهر من النجاسات.

Teharoth: طهاروت، باب الطهرة فى المشنا.

Temko: هو آلان برنارد تيمكو (١٩٢٤ - ٢٠٠٦م)، أمريكى الأصل، كتب فى النقد المعمارى وتناول كاتدرائية نوتردام، وتخطيط المدن.

Temurah: تموراه، تعنى «البدل»، وهى اسم فصل فى باب «قوداشيم» بالمشنا، يعالج أحكام بدائل الأقداس المعينة للذبح.

Tephillin: تفلين، وصية توراتية يجب اتباعها حين الصلاة.

Terumoth: ترموت، الهبات والعطايا، واسم فصل فى باب «زراعيم» بالمشنا، يتناول قواعد فصل أنواع التقدمات والقرابين.

Tetragrammaton: تتراجراماتون، استخدام اسم بديلًا لآخر، كما فى استخدام «أدوناي» للرب بدلًا من «يهوه».

Theodosius: ثيودوسيوس، هو ثيودوسيوس الكبير (٣٤٧ - ٣٩٥م)، هو آخر إمبراطور للإمبراطورية الرومانية الموحدة.

Third Commomwealth: الكومنولث الثالث، مصطلح يقصد به «جمهورية إسرائيل» (انظر الكومنولث الثانى).

Thomas Aqinas: توماس أو توما الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤م)، كاهن إيطالى للكنيسة الكاثوليكية.

Titus: تيتوس، الإمبراطور الرومانى الذى دمر الهيكل عام ٧٠م.

torah shebbe'al pe: التوراة الشفهية.

Tosafot: توسافوت، هى تعليقات وحواشى على التلمود، دونت فى العصور الوسطى.

Tosephta: توسفتا، هى كلمة آرامية، تعنى الإضافات، وهى شروح وحواشى، مرتبة على غرار نظام المشنا، لذا فهى ستة أبواب تتكون من ستين جزءًا. ورد بالتراث أن رابى حيّا بار آبا، تلميذ رابى يهودا هنّاسىء، هو الذى قام بتأليفها مع رابى أوشعيا. وهناك خلاف بين الباحثين المعاصرين حول هذا الرأى.

Trajan: تراجان (٥٣ - ١١٧م)، إمبراطور وقائد عسكرى رومانى فى القرن الأول الميلادى.

Troubadors: شعراء غنائيون اشتهروا فى جنوبى فرنسا وشمالى إيطاليا بين القرنين ١١ و ١٢ ميلاديًا.

Tumah: طومآه، كلمة عبرية تعنى «دَنَس/ نجاسة»، ولمس جثة الميت هو الدنس الأكبر فى اليهودية. ويترتب على حالة الدنس عدم جواز الاقتراب من المقدسات. والطهارة «طِهْرَاه» عكس النجاسة.

Uktzin: عُقْصين، تعنى «أعناق الثمار»، واسم لفصل فى باب «طهاروت» بالمشنا، يعالج موضوع سيقان الفاكهة الناقلة للنجاسة، وطهارة الثمار والظروف التى تجعلها نجسة.

Urim: أوريم وتُمِّيم، وسيله كهنوتية لاستطلاع المشيئة الإلهية، على غرار التنبؤ بالغيب (سفر التثنية ٣٣: ٨).

Usha: يوشا، أو أوشا، إحدى المدارس اليهودية القديمة فى فلسطين وقت تدوين المشنا والتلمود .

Vespasian: هو القيصر فسبازيان أغسطس، إمبراطور روما (٦٩ - ٧٩ ق.م).

Yadayim: يَادَايِم، اسم فصل فى باب «طهاروت» بالمشنا، يتناول نجاسة الأيدى وكيفية التطهر منها.

Yebamoth: ياموت، «زواج الأرملة من شقيق زوجها المتوفى»، وهو فصل فى باب «النساء» بالمشنا، يتناول أحكام زواج أرملة الأخ المتوفى من شقيقه إذا لم يكن للمتوفى أبناء، وكذا صلات القرابة التى يحرم فيها الزواج.

Yom Kippur: يوم كيبور، هو يوم التكفير (عن الذنوب)، أو يوم الغفران، وله طقوس خاصة.

Zabim: زابيم، بمعنى «المصابون بمرض السيلان»، واسم فصل فى باب «طهاروت»، يعالج مسائل النجاسة المادية.

Zadokite: الصدوقيون، طائفة يهودية من الطوائف الرئيسة.

Zangwill: هو إسرائيل زانجويل (١٨٦٤ - ١٩٢٦م)، كاتب وفكاهى يهودى، هاجرت أسرته من روسيا إلى إنجلترا، وولد فى لندن. كان لروايته «أطفال الجيتو» فضلًا كبيرًا فى شهرته أدبيًا. وتنسب إليه مقولة: «فلسطين أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض».

Zealotes: الزايلوت، تعنى «الغيورين/ المتعصبين»، وهم طائفة يهودية تكونت للمقاومة المسلحة ضد الرومان فى زمن الهيكل الثانى، فى القرن الأول الميلادى.

Zecharia b. ha-kassab: زكريا بن هاكسّاب (كتوبوت ٢، ٩)، هو كاهن يخبر عن كيفية هروبه وزوجه من أورشليم حينما اجتاحها العدو.

Zeraim: زِرَاعيم، «المزروعات» اسم باب فى المشنا، يتناول شئون الزراعة.

Zerubbabel: زروبابل، بن شالتيئيل الابن الأكبر للملك يهوياكين، الذى نفى إلى بابل (٥٩٨ ق.م). وكان زروبابل من أوائل العائدين إلى أورشليم (سفر عزرا ٣: ٢، ٨).

Zugoth: الـ زوجوت، أو الأزواج، تذكر المصادر اليهودية وجودٍ خمسة أزواج من الحاخامات، فى حقبة الأزواج (٣٠٠ - ١٠٠ ق.م)، التى تنتهى بهليل وشماى، وكان أحدهم رئيسًا، أو أميرًا، والآخر «أب المحكمة». وقد ذكرت قائمة الأزواج فى فصل الآبـاء، على النحو التالى: ١. يوسى بن يوعيزر، ويوسى بن يوحنان. ٢. يوشع بن فرحيا، ونيتّاى هاأربيلى. ٣. يهودا بن طبّاى، وشمعون بن شيطح. ٤. شمعيا، وآبطاليون. ٥. هلِّيل، وشَمّاى.

الهوامش

المقدمة

١ – A. J. Arberry، The Seven Odes (New York، 1957)، p. 20.

٢ – J. Vansina، Oral Tradition (Chicago، 1965)، p 34.

افتح عيني

١. انظر: H. A. Wolfson، The Philosophy of church Fathers، Vol. 1، Cambridge 1956، p. 24.

٢. آفوت، ٥: ٢٥.

٣. Leo Baeck، Judaism and Christianity، 1958، p. 167.

٤. المدراش (شروح) على المزامير، ٩٢: ٣.

٥. المصدر السابق.

٦. التكوين. ربّا ١٢: ٦.

٧. التكوين. ربّا ١٧: ٦.

٨. Robert Burton، Anatomy of Melancholy، Pr. III sec. 2، mem 2، subs. 2.

٩. مدراش على المزامير ٩ : ١ .

١٠. آبوت ربى ناثان أ: ١٦ ، بابا مصيعا، ٥٨ : ب ، وآبوت ٣: ١٥ .

١١. آڤوت ٢: ١٥.

التفاسير الربانية

١. Cf. Nishamath، Malchuyoth، Zichronoth، and Shofaroth.

٢. كذلك S. R. Edelman، Sefer Hamesiloth and Hatirosch، كتاب السلوك والخمر، فضلا عن: Z. W. Einhorn، Commentary to Midrash Rabbah.

٣. سفر صموئيل الأول ١٥ : ١، انظر ملحوظة R. Samuel Strashun ad locum.

٤. See. Mandelkern's Concordance.

٥. لا يعود التعبير «واسمع لصوت» فى أرميا ١٨ : ١٩ على الطائعين لكن على الاستماع إلى الانفعالات والضوضاء.

٦. التكوين ربّا ٢٠ : ٨.

٧. الله هو الفنان الذى يبدع الحياة فى رحم الأمهات.

٨. انظر: بابا قاما ٦٥ : أ، و٨٥: ب.

٩. المصدر السابق ٢٢: ١٤ .

١٠. للاطلاع على رؤى أخرى انظر: Heineman، Darke ha-Agada، Jerusalem، 1940. Chap. 1.

١ . لقد ظل على هذه الحال لمدة عامين ولم تبدأ عملية إعادة البناء على يد بعض اللاجئين إلا بعد الغزو الرومانى للجليل (III ٩ : ٢)، لكن الرومان دمروه تمامًا مرة ثانية (III ٩ : ٣). لقد وضعوا هناك حامية من المُشَاة والفرسان لنهب جبعة (Joppe') وتدمير القرى والمدن (townlets) المجاورة (III ٩ : ٣) وتحولت المنطقة بأكملها إلى صحراء حقيقية. ومن الواجب أن تكون ليدا (Lydda) قد أعيد بناؤها فى التوقيت اليهودى المحدد بعد هزيمة كاستيوس (Cestius) على يد ثوار تَمْنَه (Thamna) بما فى ذلك ليدا، وجبعة، وإمّاوس(II) Emmaus ٢٠ : ٤.).

٢ . انظر: Flavius Josephus، Kohut، Reland، ٦٦٠، ٤٨٧ note، يقترح جازارا، جيزر.

٣ . يذكر يوسيفوس فى Vita، ٧٥، كيف أنه بعد فتح أورشليم، سلمت من بين السواد الأعظم من النساء والأطفال الذين تم الاحتفاظ بهم أسرى فى الهيكل ١٩٠ تقريبًا اعترف بأنهم ممن ينتمون إلى الأصدقاء والرفاق، ومنهم من دون فدية. لقد شاهد فى تكوا (Thekoa) أسرى كثيرين مصلوبين كان من بينهم ثلاثة من أصدقائه أنزلوا بناء على طلبه لكن واحدًا فقط منهم نجا من الموت.

٤ . جاء فى البرايتا Baraitha، يوما، ٥٩ : أ: عاصر اثنان من الكهنة الكبار الهيكل الأول، قال أحدهما عن الخدمة فى يوم الغفران إنه رش دمّ ذبيحة الخطيّة على قرون المذبح الأربعة بينما هو واقفًا فى مكانه، بينما قال الآخر إنه طاف حول المذبح بغرض رشّ الدمّ وكل واحد منهما قدم أسبابه. جاء فى المشنا، يوما، ٥: ٥، أن رابى إليعيزر يؤيد وجهة نظر الكاهن الأكبر، الأول، وكذلك فى البريتا، يوما ٥٩:أ، ، ٥، ٤٢ د، ٦٢. وفى رواية مقابلة أورشليمى، ٥، ٤٢ د، ٦٦، نقرأ: فرّ كاهنان أثناء الحرب، قال أحدهما إنه كان يقف، وقال الآخر إنه كان يسير أثناء إجراء طقوس الغفران.

هذا يدل، بوضوح، على أن كهنة الهيكل الثانى الكبار هم المعنيون، أمثال إسماعيل hابن فيابى Ishmael، the son of Fiabi، وهو أفضل كبار الكهنة المعروفين فى التلمود، الذى عاصر الخراب وكان فى ما بعد فى قيرين Kyrene (مستعمرة يونانية قديمة فى شمال أفريقيا بليبيا) (حروب، ٤: ٢، ٢، وسوطاه، ٦: ١٥: منذ وفاة إسماعيل بن فيابى انطفأ بريق الكهانة)، ويمكن أن تنطبق عليه المعلومات المقتبسة.

٥. يعلمنا فى ReJ ، ١٨٨٧، ١٤، ٩٣، يوما، ٢١: ب، ٣٩: أ، عيديوت، ٢، ١-٣؛ فصاحيم، ١، ٦، شيقاليم، ٦: ١.

٦. تعنيت، ١٣: أ، يروشلمى. فِصح، ٢: ٦١: ب، وروايات أخرى.

٧. توسفتا. حالاه، ١، ١٠، حينما كان على وشك تنفيذ الحكم قال للجلاد الرومانى: أنا كاهن ابن الكاهن الأكبر، ARN، ٣٨، ٥٧ ب، والرواية الموازية لذلك تجعله نفسه كاهنًا أكبر. مثل الشاب صموئيل الذى توفى قبل ربَّان جمليئيل الثانى (سماحوت ٨). وكان تنبأ قبل موته بنهاية رابى إسماعيل (توسفتا، سوطاه، ٨: ٤، يروشلمى، ٩: ٢٤ ب، ٣٨، سنهدريون، ٢: أ، ٨، بخريم، تنائيتين، ١، ٢٣٤، ٣) يبدو أن موت إسماعيل جاء نتيجة الاضطرابات السياسية التى وقعت سنة ١١٧.

٨. توفى الكاهن أ شمعون بن يهوصادق A Simeon b. Jehosadak فى ليدا Lydda (سِماحوت، ٤، ١١)، حينما قدم أخوه من الجليل لكى يشارك فى طقوس دفنه وتدنيس نفسه، كان شمعون قد تم دفنه، والربانيون – in conforte– رابى طرفون – لم يكن يسمح له بتدنيس نفسه (Brull، Jahrbucher، ١، ٣٨) كما أن اسم رابى طرفون R. Tarfon مشكوك فيه، فأغلب الباحثين يُعدّون شمعون بن يهو صادق متطابقًا مع معلم رابى يوحنان R. Johanan فى النصف الأول من القرن الثالث (I، pA، Bacher، ١١٩).

٩. توسفتا. يوما، ١، ١٢، أورشليمى، ٢، ٣٩ د، ١٥ ب، ٢٣ أ.

١٠. يذكر رابى يهودا فى بكوريم ٤٥ ب، توسفتا ٥ ، ٧، كيف أن رابى طرفون قال لرجل ذى اثنى عشر إصبع فى يده واثنى عشر إصبع فى قدمه حينما سأله هل يصلح (أن يكون كاهنًا): يمكن، لكثيرين، مثلك، أن يكونوا كهنة (كبارًا) فى إسرائيل، طبقًا لـ رابى يوسى Jose قال للرجل: قليلون سيكونون، مثلك، مامزيرس (غير شرعيين) وناثينس (خدم الهيكل) فى إسرائيل. وهذا الرجل كان كاهنًا.

١١. يوما، ٣٨ أ، ب، أورشليمى ٤١ أ ٦٣ ، توسفتا ٢ ، ٧.

١٢. استمر الكهنة يحافظون على نقاء الأصل ضد العائلات المتطفلة أو محل الشك. أحكام رابى يوحنان كان من الممكن صدورها قبل عام ٧٠م، لكن شيئًا مماثلًا لم يعرف فى ذلك الوقت، ومن المؤكد تقريبًا أن الحكم المشار إليه يرجع إلى حقبة نشاطه فى يبنه. وهناك أدلة على الموقف نفسه من الكهنة فى وقت لاحق. ربّا بن بر حنّا Rabba b. bar–Hanna(قوداشيم، ٧٨ ب) ورابى أسى R. Assi عن رابى يوحنان (أورشليمى، بكوريم، ١ ، ٦٤ أ، ٢٧)، يلاحظ أنه منذ خراب الهيكل حافظ الكهنة على كرامتهم بعدم الزواج من امرأة كان كلا والديها من المرتدين. وكان من مميزات الكهنة ثبات أعدادهم فى البريتا بكور، ٣٠ ب ما ذكر رابى يوسى بن حالافتا R. Jose b. Halaftha: منذ خراب الهيكل حافظ الكهنة على كرامتهم بعدم تقديم طعام اللاويين لغير الكهنة. جاء فى توسفتا، عيديوت، ١ : ٩ أن الكهنة ساروا على نهج رابى إسرائيل R. Ishrael فى ما يتعلق بقانون نوقش فى عيديوت، ٢، ٦. وفى توسفتا، أوهيل، ١٦ ، ١٣ ، مقفاءوت، ٦ ، ٢ ، فصاحيم، ٩ أ، أورشليمى. ١ ، ٢٧ ج، ٣٩، يذكر رابى يهودا ورابى شمعون بن جمليئيل حوادث وقعت فى «ريمون» مع كهنة كثيرين.

١٣. جيطين: ٥: ٢، عدويوت ٧: ٩، ياموت ١٤ : ٢، حولين ٥٥: ب، وفى توسفتا (عراكين ١ : ١٥). رابى حنينا بن أنتيجونوس R. Haninah b. Antigonos يقول: إنه يعرف جيدًا حين ينفخ فى آلة النفخ أمام المذبح فى أورشليم وأنهم اللاويون. سواءً

عاش قبل تدمير الهيكل وشارك فى عملية إعادة بنائه. أو أولئك اللاويون الذين استمروا بعد عام ٧٠م، والتقى بهم رابى حنانيا حينما بلغوا من الكبر عتيًا، وهو هنا يقتبس كلمة لرابى إليعازار بن حسيما R. Eleazar Hisma (توسفتا، تموراه ٤ : ١٠). وكان من مريدى الراب جمليئيل الثانى (سفرى، التثنية، ١٦، هورايوت، ١٠ : أ، ب). وناقش مسألة مع رابى مئير، ورابى يهودا، ورابى يوسى (عراكين ٢ : ٤) بعد عام ١٣٦. وبذلك يتضح عدم وجود أساس لرأى وايس (Weiss) ٢ : ١٢١ من أن رابى حنانيا عاش قبل عام ٧٠م. ومن ناحية أخرى بما أنه مات فى زمن رابى يهودا R.Jehudah ورابى يوسى R.Jose (بكوريم ٣٠ ب) وربما مات قبل دمار الهيكل، ولو كان مات فى سنّ كبيرة جدًا ربما كان بصفته كاهنًا شابًا (بكوريم ٣٠ ب)، شاهد الأشياء التى رويت عنه من الهيكل، انظر أيضًا هيمان Hyman، تاريخ، ٤٨٠ أ. فى يبام ١٦ : ٧، يخبر رابى إليعازر، ورابى يوشع، ورابى عقيبا كيف أنه ذات مرة ذهب بعض اللاويين إلى صوعر Soar، بلدة أشجار النخيل، وفى الطريق أصيب أحدهم بوعكة صحية فأخذ إلى أقرب نُزُل. وفى طريق عودتهم علموا من حارسة المنزل أن صاحبهم قد مات وأنها دفنته، واستدل الحاخامات من شهادتها إباحة زواج الأرملة مرة أخرى. وقد حدث ذلك على الأرجح فى زمن الحاخامات الذين ذكروا، لذلك فإن اللاويين كمعاصرين قد نجوا أيضًا من الدمار الذى حلّ بأورشليم.

١٤. Aptowitzer in MGWJ، Lii، ١٩٠٨، ٧٤٤ ff.

١٥. يبام، ٨: ٤، انظر: Brull، Einleitung، I، ٣٠.

١٦. أورشليمى. حجيجا، ٢، ٧٧ ج.

١٧. عيروبين، ٢٧ أ، أسفل، توسفتا. معسار شينى، ١ : ١٤. أتى أبوه إلى أورشليم فقط فى موسم الزيارة، حيث لم يكن يسمح لأى شخص من العاصمة يسدد ضريبة العشر، لكن جاء فى توسفتا. (كان يبيع)، وهكذا فالرجل عاش فى أورشليم. (انظر: Schwarrz، توسفتا، ١، ١٧٤ أ). نحن نجد أن رابى يوسى الجليلى يلتقى، بعد عام ١٣٦م، آبا إليعازر Abba Eleazar الذى أخبره كيف أنه قدم قرابينه فى

أورشليم (حجيجا، ١٦ ب)، وأن رابى يوسى ربما تلقى معلومات عن الهيكل وأورشليم من أبيه رابى حالافتا، الذى كان قد شاهد حتى ربَّان جمليئيل الأول على مرتفع الهيكل (توسفتا. شبّات، ٨: ٢، وما يقابلها). هؤلاء وعلماء آخرون عاشوا فى الجليل الذين لم يتناولهم النقاش هنا.

١٨. مدراش، ١: ١٦، أورشليمى. كتوبوت، ٥: ٣٠ ب، ج، جيطين، ٥٦: أ، Bacher، Tannaiten، ١: ٤٧، ٦.

١٩. سفرِى التثنية، ٣٠٥، كتوبوت، ٦٦: ب، مخيلتا على الخروج. ١٩. ١٦ أ.

٢٠. أورشليمى، قِدوشين، ٤، ٥٦ ج، ٥٩، فى ب. يبام، ٧٩ ب، أعلى، ذكر رابى بوضوح، بدلًا من اسم إليعازار الذى سقط.

٢١. انظر على سبيل المثال: Munk، Palestine، 406 b، Besant-Palmer، Jerusalem، 52، and others.

٢٢. انظر: Herzog-Hauk، re، viii، 687 ff.

٢٣. انظر: زيارة شعوب آسيا إلى جامنيا فى توسفتا. حولين. ٣، ١٠، پاراه، ٦: ٤، ميكووت، ٤: ٦.

٢٤. معسار شينى (العشر الثاني)، ٢: ٧، من الطبيعى أن يبدو الأكثر احتمالًا عودته إلى حقبة الهيكل، لكن فى ذلك الوقت عاش رَبَّان جمليئيل الثانى فى أورشليم، ولم تكن هناك أى مناسبة لدفع العشر. وحينما عرف رابى يهوشع وربان جامليئيل ورابى عقيبا، وكان ذلك بعد عام ٧٠م بزمن كبير، وجميع المحاولات الرامية إلى وضع زمن عقيبا قبل ذلك العام تبدو غير مجدية.

٢٥. رابى إليعازر بن عزرياه R. Eleazar b. ʻAzarjah فى شبّات، ٥٤ ب، پصاحيم، ٢٣ أ، قال إنه سيعطى آلاف العجول كضريبة عشر، وهذا، على أى حال، عرض تقدمة سلامة وهذا القربان، طبقًا لـ بكوريم، ٤٣ أ، لم يكن يقدم بعد خراب الهيكل، انظر: توسافوت على جميع الفقرات. من ناحية أخرى تقرر المشنا، بكوريم ٩: ١، أنه كان لا بدّ من التقديم، لكن لا ينبغى تقديمه من الماشية.

٢٦. Genes، r، 32، 10، Cant. r، 4، 14، Deut. r. iii، 6، 7، 14.

٢٧. انظر: Lewy in haMaggid، 1870، 149 f، top

٢٨. Krauss in i. Lewys Festschrift، 21 ff.

٢٩. Cf. R. Jehudahs report in «Erub.» Iv، 4، and jer.، iv، 22 a، Baraitha b. Erub.، 45 a: دخل راب. طرفون مدرسة فى صباح يوم سبت وظل يدرس طوال اليوم.

٣٠. أورشليمى، فصاحيم، ٣: ٦٢ أ، ٥٥، انظر بحثى بعنوان «عام هاآرص: شعب الأرض»، ص ٣٠٢، ٥.

٣١. مخيلتا، ٥٣ ب، رابى شمعون، ص ٨٢. بكوريم، ٥ ب، REJ، ١٩١٠، Lx، ١٠٧ ff.

٣٢. ناذير، ٥٢ أ، يماثل ما جاء فى توسفتا، أوهاليم، ٤: ٢، أورشليمى. براخوت، ١، ٣ أ، ١٩، لم يذكر الاسم.

٣٣. شَابَّات، ٢٩ ب، توسفتا، ٢، ٥، cf. توسفتا «عيروبين»، ٩: ٢.

٣٤. توسفتا، Jadaj.، ٢: ١٦. فى توسفتا، أوهليم، ١٨، فى عام ٢٠٠ على وجه التقريب مكث رابى، ورابى إسماعيل بن رابى يوسى، ورابى إليعازر هاكبّار R. Eliezer haKappar بسبب السبت فى حانوت طعام تابع لـ بازى Pazzi فى الليد، وكان ر فينحاس بن يائير R. Pinhas b. Jair يجلس أمامهم ويناقش معهم مسائل فى الشريعة.

٣٥. بابا مصيعاه ٣:٤، ذكروا أيضًا فى توسفتا، فصاحيم، ١٠: ١٠، لكن انظر ب ١١٦ أ، مثل أورشليمى، شبيعيت، ٩، ٣٨ د، ٦٩، انظر كلاين Klein فى، REJ، Lx، ١٩١٠، ١٠٦.ص ٤٣٠

٣٦. قدوشيم، ٦٦ ب، أورشليمى، ترومورت، ٨: ٤٥ ب، ٣٦. توسفتا ميقفاءوت، ١: ١٧.

٣٧ـ توسفتا حجيجاه، ٢ : ١٣ ، فى روش هشَّاناه، ٢٩ ب، فى يوم العام الجديد الذى يحلّ فى يوم سبت، كانت جميع المدن تتجمع فى جامنيا حول رابى يوحانان بن زكاى R. Johanan b. Zakkai. The Munich MS، وغيرها من السلطات فى رابينوڤيتش Rabbinowicz، مع ذلك يرد بها «والجميع قد تجمع». فى روش هَشَّاناه، ١ : ٦، ورد: ذات مرة عبر أربعون زوجًا من الشهود الذين عاينوا ظهور القمر الجديد الطريق إلى المحكمة فى جامنيا مروزًا بـ ليدا، وهناك منعهم رابى عقيبا من مواصلة السير، مما جعل ربّان جمليئيل يوجه له اللوم على ذلك. قارن ما ورد فى باريتا ٢٢ أ، أعلى، وأورشليمى ١ : ٥٧ ب، ٧٠، يقول الراب يهودا إن رابى عقيبا لم يكن ليقترف مثل ذلك الخطأ. لكن ذاك كان شازبار Shazpar رئيس جادار Gadar هو الذى صنع ذلك، ولهذا السبب خلعه الراب جمليئيل. تظهر تلك الواقعة كيف أن الناس فى جوار ليدا كانوا على استعداد للذهاب والإدلاء بالشهادة أو الدليل.

٣٨. روش هَشَّاناه، ٣١ ب، وذكر ذلك مرة أخرى فى توسفتا، أوهيل، ٤ : ٢، وأورشليمى براخوت١ : ٣ أ، ١٨، ناذير، ٥٢ أ: قال رابى يهودا: تم جلب صناديق تحتوى على عظام بشرية من كفر تابى Kefar-Tabi إلى كنيس فى ليدا.

٣٩. سنهدرين، ٣٢ ب، ويصح - هاجادا، فى توسفتا شابّات، ٣: ٣، ب. ٤٠ أ، يقول رابى يهودا إن رابى عقيبا، ورابى إليعازر بن عزارياه اغتسلا فى حمام فى بني-براك bene-Berak انظر أيضًا سنهدرين، ٩٦ ب، ورابينوڤيتش Rabbinowwicz. رابى عقيبا قام بالتدريس أيضًا فى ليدا، سيماحوت، ٢: ٤، ناذير، ٥٢ أ.

٤٠. حجيجاه، ٣ أ، أورشليمى، ١ : ٧٥، ٥٩، توسفتا، سوطاه، ٧، ٠، سينهدرين، ٣٢ ب. ذهب ذات مرة إلى رابى يوحنان بن زكّاى إلى برو-هاجيل beru-Hajil وقام سكان القرى بمرافقتها.

٤١. كيلآيم، ٦: ٤، كما زاره رابى يوشع هناك (توسفتا ٤: ٧)، ولا يمكن أن تكون بعيدة عن بكعين Pekiin ، كما أن رابى إسماعيل حضر مناقشات فى جامنيا (يدايم،

٤ : ٣)، مع معلمين آخرين، وحين وفاة أبنائه زاره رابى طرفون، ورابى يوسى الجليلى، ورابى إليعازر بن عزرياه، ورابى عقيبا (موعيد قاطان، ٢٨ ب، ولا يمكن أن يكون عاش بعيدًا عن ليدا وجامنيا. انظر: Brull، Jahrbucher، ١، ٤١ . طبقًا للراب يوسى (كتوبيم، ٥ : ٨)، فقد عاش فى آدوم Edom، ونوبياور Neubauer، Geographie، ١١٧، Mem، PEF.، ٣، ٣٤٨ Geographie، Buhl، ff.، ١٦٣، ، يطابق مع كفر عزيز Kefar-Aziz مع خربة Hirbet عزيز ليست بعيدة عن جنوب جوتا Jutta، لكن يبدو ذلك جائزًا بحسب الأدلة المقدمة. لا يحتاج إدوم Edom لمعنى إيدومايا القديمة، بل هو جزء من يهودا كان يسمى إيدومايا Edomaea فى العصر الرومانى. وكان السكان فى مقاطعة بيت جوبرين beth-Gubrin من اليهود، لأن يهودا بن جاكوب Jehudah b.Jacob من بيت جوبرين قدم أدلة مع يعقوب بن إسحاق Jacob b. Jishak من بيت جوفنين beth-Gufnin تتعلق بقيسارية فى توسفتا، أوهيل، ١٨، ١٦ . وقد أعلن رابى أن بيت جوبرين خالية من رسوم الكهنوت، أورشليمى، دمّاى، ٢ : ٢ ج، ٥٥، xiii، JQR، ٦٨٣ .

٤٢ . مدراش، تنائيم، ed. Hoffmann ، ١٧٥ ، אמהוס بالهاء بدلًا عن الألف المعتاد، مثل: أورشليمى، شبيعيت، ٩ : ٣٨ د، انظر: كلاين Klein فى REJ، LX، ١٩١٠، ١٠٦.

٤٣ . حولين، ٩١ ب، كريتوت، ٣: ٧، ٨، وحروف الكلمة هنا עימאוס، نحميا עמסתי ربما أيضًا Emmaus ، جريتس Gratz فى MGWJ، ii، ١٨٥٣، ١١٢ . ضد تطابق روايتى الفارق الجوهرى بين قواعد التفسير، رابى يوحنان يخبر عن «العام والخاص» כלל ופרט الذى أخذ به نحونيا Nehunjah فى شبوعوت، ٢٦ أ، بينما استعمل نحميا Nehemiah «الكثرة والقلة»، أورشليمى، براخوت، ٩ : ١٤ ب، ٦٨، وفصاحيم، ٢٢ ب. يعتقد كلاين Klain أن الجدل الذى دار بين رابى نحونيا ، وراب يوشع حدث فى Emmaus. لكن الخبر لا يذكر ذلك.

٤٤ . G. A. Smith، Histor. Geography، 209 ff.

٤٥. ARN، xiv، 30 a، sabb.، 147 b، Kohel. R.، 7، 7، ARN، xxix، 30 a، ٢ ؛ وهى ليست حامثا Hamtha بالقرب من طبرية لكن يهودا، باتشر Bacher، تنائيم، ١، ٧٦، ٣، بإزالة كلمة أورشليم Jerusalem من الإصدار الثانى تختفى جميع التناقضات.

٤٦. يبّام، ١٢، ٦، لكن المشنا فى أورشليمى. يبام. نقرأ كفر إيبداس Kefar-Ibdas، وفى مشنا كمبريدج كفر عكّو Kefar-Akko.

٤٧. فى فصاحيم، ٢١ أ، توسفتا، ٢، ٦، مخيلتا راب شمعون Semeon، ١٧، يخبر: حينما كان رابى شمعون تيمناه Simeon of Thimnah يتغيب عن المدرسة فى يوم إجازة كان رابى يهودا بن بابا Jehudah b. Baba، فى صباح اليوم التالى يسأله عن سبب تغيبه. نعرف من توسفتا، براخوت، ٤، ١٨، أن شمعون تابع لمدرسة طرفون فى ليدا، ومن توسفتا، سنهدرين، ١٢، ٣، ب. ١٧ ب، بابا قاما، ٩٠ ب، باتشر، تنائيم، ١، ٤٤٤ ff، نعرف أنه أجرى حوارًا مع راب عقيبا، مثلما فعل رابى يهودا بن بابا مع رابى عقيبا ورابى يهودا بن باتيرا R. Jehudah b. Bathera، وهكذا فإن شمعون ينتمى إلى مدرسة جامنيا أو مدرسة ليدا.

٤٨. See Guerin، ١، ٢٠٢

٤٩. توسفتا، أوهيل، ١٦، ١٣، ميقفاءوت، ٦، ٢، فصاحيم، ٩ أ، أورشليمى، ١، ٢٨ أ، ٣٩. فاكهة (توسفتا. معساروت، ٢، ١، أورشليمى، ٢، ٤٩ د، ٢٤). رابى يوحنان عاش فى ذلك المكان (سنهدرين، ٣٢ ب)، لكنه لم يحدد بعد، ولم يحدد حتى أين كانت المقاطعة. وإذا كانت الواقعة ترجع لزمن بعد عام ٧٠م فإن بيرور حاجيل berur-Hajil يجب أن تقع جنوب يهودا فى جزء كان يقطنه يهود.

٥٠. زكريا، ١٤، ١٠، توسفتا، سوطاه، ١١، ١٤، S. Klein، Beitrage z. Geographie، ٩٤، ٣، ، يعتقد أنها ريمون Rimmon فى يهوشع ١٩، ١٣، لكن

المعلمين يخبران، كما فى شواهد أخرى كثيرة، خبرات يهودية. راب شمعون بر يوحاى R. Simeon b. Johai فى حياة معلمه رابى عقيبا مكث من أجل السبت فى كفر بيت فاجى Kefar–beth–Fagi (توسفتا. معيلاه، ١، ٥، لا. ٧ أ)، حيث التقى زميلًا آخر لرابى عقيبا. وهو فى طريقه من يهودا إلى الجليل، من الصعب تحديد الموضع.

٥١. Pliny، H. N.، v، 15، Galerius، vol. XIV، p. 25، Kuhn، cf. Holscher، Palastina in d. pers. U. hellen. Zeit، 49. In Midr. Cant.، ed. Grunhut، to i. ١٤، قيل إن عين جدى En–gedi كانت بلدة جميلة وأن النبيذ كان يعتّق هناك فى نقاء اللاويين بغرض السكب فى الهيكل، وأن راب يوسف البابلى R. Josef the Babylonian من الباريتا يوضح فى شابات، ٢٦ أ، أن أشجار العطر كانت تجمع من عين جدى إلى الرامات. وكانت الكروم هناك تنتج الفاكهة أربع مرات فى العام. (Agad. Cant. on i. 14).

٥٢. عيدويوت، ٧، ٥، نقرأ هادار Hadar ولكن مشنا كمبريدج ونابلس ونصوص أخرى يستشهد بها رابينوفيتش تأتى هاديد Hadid وهو مكان ورد ذكره فى سفر عزرا ٢: ٣٣، ونحميا ٧: ٣٧، و١١: ٣٥، وأخبار الأيام الأول ٨: ١٢، وورد أديدا Adida فى سفر المكابيين الأول ٧: ٣٨، ٨: ١٣، وفى نصوص التوراة ورد الاسم مع ليدا Lydda وأونو Ono فى يهودا كمكان محصّن منذ عصور قديمة. فى كتوبوت، ١١١ ب، أسفلا، يقول رابى يعقوب بن دوسثاى Jacob b. Dosithai إنه سار من ليدا إلى أونو حيث أخواله، فى رحيق أشجار التين.

٥٣. جيطين، ٦، ٧. فى توسفتا سنهدرين، ٢، ١٣، ب. ١١ ب، أورشليمى، ١، ١٨ د، ٧٦، يشهد بأن إقحام السنة يمكن أن يحدث فقط فى يهودا وبصفة استثنائية فى الجليل. ومن الواضح أن هناك أدلة على اضطهاد من قبل هادريان للحياة الدينية للجالية اليهودية يمكن الاسترشاد عليها من الجليل. ولذلك فالعبارة «قبل ربّان

جمليئيل» الواردة فى توسفتا خطأ. فى سفرى، زوطا، على سفر العدد ١٥: ٤. فى مقتطف، العدد. ٧٤٦، هوروفيتش، ٩٢، أورد ذكر رابى فابياس Papias من أونو، وغير مؤكد هل يتطابق مع رابى فابياس زميل رابى عقيبا. ذهب راب سماى Simai وراب صادوق Sadok فى حدود سنة ٢٠٠م إلى ليدا بغرض إقحام السنة، وحين المكوث لأجل السبت فى أونو، وضع قرار بشأن التشريع الدينى (حولين، ٥٦ ب). يقول راب عيبو Aibo من القرن الرابع الميلادى (Cant. r. ٢، ٢، Lev. r.، 23، 5، Threni r.، 1، 17): أمر الرب أعداء يعقوب أن يطوقوه، وكذلك حلاميش Halamish تحيط ب ناوح Naweh وكاستر Caster وحيفا Haifa وسوسيتا Susitha وطبرية Tiberias وأريحا Jericho ونوعران Noaran واللدا أونو. حيث ذكرت أونو كحصن قديم ونقترح لأونو اللد، لكن اللد ازدهرت بأهميتها وحلّت محل أونو حتى بكونها قلعة أو مجرد مدينة (JQR، XIII ، ٧٣٣). فى أورشليمى. جيطين، ٤، ٤٦ أ، ٣٦، حكم راب عمّى Ammi أن العبد إذا جاء من الخارج ووصل إلى أونى Oni يجب ألا يسّلم لسيده (لأن المكان فى فلسطين)، أما إذا وصل إلى عنتريس Antries فيجب أن يسلم (لأن المكان ليس فى فلسطين)، وإذا وصل إلى عفركورس Aparkoris فالأمر مشكوك فيه. وعنتريس لا يمكن أن تكون هى أنترادوس Antarados ، كما يقترح كراوس Krauss، فى ii ،Lehnworter، ٧٢، وجوب أن يكون المكان على حدود فلسطين. أين أونى Oni ؟ هل تتطابق مع أونو Ono، وهما مكانان آخران فى فلشتينا؟ مكان آخر ذكر فى أورشليمى، سينهدرين، ١، ١٨ ج، ٧١: ما نزال نجد أن العام بدأ رسميًّا فى بعلات Baalath (فى يهودا). وكان هذا يحسب أحيانًا ليهودا Judah وأحيانًا أخرى لدان Dan. ولكن هل لا نجد العام يبدأ فى بعلات؟ هنا البيوت فى يهودا بينما الحقول فى دان. وقد أقيمت الاحتفالات ببدء العام الجديد فى المكانين المذكورين بعد نقل المحكمة الشرعية beth-din إلى الجليل بفترة طويلة. نحن نعرف من ذلك أن تلك الأماكن كان بها يهود فى القرن الرابع، وعلى الرغم من أنه يمكن بثقة أن تطبق الشىء نفسه عل عصور سابقة، كما أن بعلات أصبحت أخيرًا على خط اللد – موديعيم Modeim-

بعلات (انظر، فى ذلك، Neubauer). الأمر نفسه ينطبق على عقرون Ekron، حيث يقول عنها يوسيبيوس Eusebius إنها كانت تقع إلى جهة الشرق من جامنيا بين هذه وأزوتوس Azotus وقرية يهودية كبيرة.

٥٤. ذكرت مرة أخرى فى أورشليمى، دمّاى، ٢، ٢٢ ج، ٤٧: تطبق تشريعات دمّاى على السامريين فى فونداكا بـ عمّاذا Ammada وتيباثا Tibatha إلى كفر سابا Kefar-Saba، انظر: ii ،Schurer، ١٥٦ ff.. لقد ظهرت أنتيباتريس Antipatris، في بعض الأحيان على أنها مدينة، يقول تيرنى Threni r.، ١، ٥، ed. Buber ، ٣٣ a، إنك قبل دمار أورشليم لا تجد شيئًا ذا قيمة فى أى مدينة؛ لكن بعد الدمار أصبحت قيسارية مدينة، وأنتيباتريس مدينة مركزية، ونابوليس مستعمرة. كما أصبحت الأخيرة مستعمرة فقط تحت فيليب العرب Philip Arabs، جاء هذا التصريح فى وقت مبكر فى عام ٢٥٠م، فوق ذلك لقد تميزت أنتيباتريس قبل ذلك بكثير.

٥٥. توسفتا، نيداه، ٨، ٧، يطابق بارايتا، نيداه، ٦١ أ، والذى أخبر هو راب شاءول، والباحث الذى اقترح طريقة جديدة لدراسة الصخور كان هو راب يهوشع R. Joshua.

٥٦. Eusebius، p. 220، Schurer، Geschichte، I، 218، 28.

٥٧. Jer. B. Kam.، iii، 3 d، 37، Bacher، Tann.، ii، 371، 3.

٥٨. فى نداريم، ٨١ أ، عبارة لـ إسى بن يهودا Isi b. Jehudah، تتطابق مع ما ورد عن يهودا من حوشا Husa Jehudah of (انظر: راتنر Ratner على شبيعيت، ٨، ٣٨ ب، ١٠، ص ٧٧)، انظر أيضًا: قيدوشيم، ٥٨ ب، أعلى، ومقالة درينبرج Derenbourg ٤٨٣.

٥٩. توسفتا، كيليم، ١، ٤، ٤، مع اختلاف فى MGWI، 1901، XLV، 22.

٦٠. توسفتا، تروموت، ٣، ١٨، من المكان نفسه كان النبيذ، فى زمن الهيكل، يؤخذ

للقرابين، مناحوت، ٨، ٦. نيوباور Neubauer ٨٤، يقترح سكونيح Sukneh قرب جبعة Joppe، لكن العبارة التى تفيد أن كفر سيجنا Kefar–Signa، كانت فى الوادى غامضة للغاية للتعريف بالمكان.

٦١. فى توسفتا، حولين، ٣، ٢٣، ب. ٦٢ أ، يعتمد معارضو رابى إليعازر على حقيقة أن الناس فى كفر ثامارتا Kefar–thamartha كانوا يأكلون بعض الطيور المسموح بها لأن لها حوصلة وهى علامة من علامات الطهارة. كانوا يهودًا، لكن لا يتضح ما إذا كانت تلك الحقبة تعود إلى ما بعد عام ٧٠م.

٦٢. أورشليمى، تعنيت، ٤، ٦٩ أ، ٢٣، Threni r.، ٢، ٢.. فى سيدر Olam، XXX، يقول: من حرب فاسبازيان حتى الهمود التام كانت ٥٢ عامًا، انظر: Ratner، p. note ٧٣، ٧٨ b، Geschichte ،Schurer، ١، ٦٩٦، note.

٦٣. فى موازاة مع بابا قاما، ٨٣ أ يقول ربّان شمعون بن جمليئيل إنه كان فى بيت أبيه (مدرسة) آلاف الأطفال، ٥٠٠ تعلموا التوراة، و٥٠٠ علوم اليونانية، ومن هؤلاء جميعًا بقى هو وابن عمّه فقط فى آسيا. لم يذكر بيثار Betthar لكن جامنيا Jamnia ذكرت بوضوح.

٦٤. سماحوت، ٨،: מכאן ועוד שנים עשר חודש פסקו בולאות שביהודה שנאמר חרדו שאננות רגזה בוטחות שאננות אלו בולאות שביהודה בוטחות אלו קרקסיאות לא היה בו לשון בוטחות אלא טרכסין.

هناك مجموعتان من الأماكن تعود إلى:

أ – بولأوت בולאות. ب – قرقسيأوت קרקסיאות، حيث يقرأ فى كتاب حسيديم חסידים ٨٠، ١، חרדו שאננות אלו טרקסיאות. الفعل توقف פסק، دون متمم إسنادى يمكن بالكاد أن يشير إلى أشخاص، لكن يشير للجمادات

فقط، والأفضل إلى المدن التى تشعر بالأمان التام، والأماكن المفتوحة فى مقابل المدن الحصينة التى عرضت تأمينها، كما سبق أن شرحها ن. برولين N. brullin فى كتابه Jahrbucher، I، ٤١، ٨٩. وبالنسبة إلى كركوم כרכום وتعنى قلعة/ حصن فى T. Jebam. XIV، ٨١، قلعة بيتّار fortress of Betthar، أما قرقسيأوت קרקסיאות، فتعنى على الأرجح فسادًا أو عيبًا فى تلك الكلمة. كما أن معنى كلمة בולאות تفيد بارايتا راب يوسف فى جيطين، ٣٧ أ، أعلى، نقرأ: سأحطم فخارعزكم (اللاويين، ٢٦، ١٩)، هذا هو المقصود بـ בולאות فى يهودا (ولا يتطابق ذلك مع تفسير الآية نفسها فى سفرا Sifra، ٣ د، ٢: هؤلاء هم النبلاء الذين هم فخار إسرائيل، بحسب فابوس بن يهودا Pappos b. jehudah، ولوليانوس Lulianos، وألكساندرى Alexandri وصحابته، فإن الكلمة المقصودة ليست هناك، انظر: باتشر Bacher، تنائيم، ١، ٢٥، ٦). وفى أورشليمى، نداريم، ٣، ٣٨ أ، ١٣، بسيقاتا Pesiktha r.، Xxii، ١١٢ b ff.، يقول رابى شموئيل بن نحمان R. smuel b. Nahman: ٢٤ بولياه בוליות كانت فى الجنوب Darom، وجميعها تم تدميرها بسبب عدم فائدتها، وعلى الرغم من أن اليمين صحيح. وهنا يتضح من كلمة חרבו أن المبانى أو المدن هى المقصودة. يقول رابى حنينا Haninah، الكاهن الأكبر السابق، يقول فى آبوت رابى ناثان Aboth R. Nathan، XX، ٣٦ b: أبناء أمّى كانوا غاضبين عليه (Cant. i ٦)، فى إشارة إلى בולאות فى يهودا، التى هزت عبودية الله ونصبت عليهم ملكًا إنسانًا. هنا الإشارة إما إلى قادة من رجال البلاد أو الشيوخ فى سفر صموئيل الأول ١ Sam.، ٨: ٤، الذين اقترفوا ذلك الإثم، كما أن رابى حنانيا R. Hananiah لم يعرف بار كوخبا bar–Kochba، وبقدر ما كنا نعرف أن سنة ١١٦م لم يكن اختير ملك فى يهودا، والمرجع ما يزال غامضًا. إذا كان يقصد مدنًا ذات دساتير سليمة فلربما يشير إلى الثورة فى أعوام ٦٦ – ٧٠م، وعلى الرغم من أننا نتعرف فقط على مناحم كنوع من الملوك (Geiger in ZS، Viii، ٣٩، Zur Topographie، and Schlatter، ١٢١ ff.).

٦٥. ورد وصف ثروته ومكانته فى ARN، XVII، ٣٣ a، VI، ١٦ b، a، ٢ ،ARN، XIII، ١٦ Kethub ،a.، ٦٦ botton ،b.

٦٦. سفرى التثنية، ٣٠٥و ١٣٠ أ، ٦٦ ب، ARN، XVII، ٣٣ ،Bacher، a، Tannaiten، I، ٤٢. التقى بها رابى إليعازر بن صادوق Eleazar b. Saduk فى عكو/ عكا/ أكّو Akko فى فقر adject ؟ ، توسفتا، كتوبوت، ٥: ١٠، أورشليمى، ٥، ٣٠ ب، ٧٦ ff، ب. ٦٧ أ.

٦٧. يخبر يوسيفوس Josephus فى حروب، ٦، ٥، ٢، أن خزائن المقتنيات والثروة فى الهيكل كانت قد أحرقت، بما فى ذلك مبالغ هائلة من المال، وكميات ضخمة من الثياب وأشياء نفيسة أخرى، وباختصار قد كانت جميع ثروات اليهود محفوظة وكذلك وضع الأثرياء هناك جميع مقتنياتهم وثرواتهم ونفائسهم.

٦٨. الشىء نفسه فى أورشليمى، جيطين، ٥، ٤٧ ب، ١١: كان العدو يستصدر مرسومًا أولا يقضى باضطهاد اليهود، ويستولى على حقولهم ويبيعها للآخرين.

٦٩. فى ARN، XXXI، 34 a 2، عبارة تبدأ بـ הוא היה אומר (كان يقول) تعزى إلى رابى يوحنان بن زكّاى قوله ما يلى: حث الأطفال (الطلاب) على الابتعاد عن التكبر وابتعد بهم عن בעלי בתים (أصحاب البيوت) لأن هذا يبقى الناس بعيدًا عن كلام التوراة. إن الأثرياء وأصحاب الأراضى ليسوا فقط من لم يهتموا بالتعلم ولكن أيضًا جعلوا غيرهم يعدلون عن الانضمام إلى المدارس. وهم يماثلون עמי הארץ (الدهماء/ الجهلاء)، وهم الذين يشير إليهم رابى دوسا بن هاركيناس R. Dosa b. Harkinas، فى فصول الآباء٣: ١٠: ينامون فى الصباح، ويحتسون الخمر فى منتصف النهار، ويجلسون فى جمعيات عامة الناس أو الدهماء Amme hares، رجل منعزل عن العالم. والراحة التى وصفت هنا تشير إلى طبقة من الأثرياء. وقد تكون الإشارة هنا، فى الجملة المقتبسة فى RAN، XXI، 37 b، إلى أولئك الذين يجلسون فى زوايا الأسواق يصدّون البعض عن التوراة. يقول تفسير رابى يوحنان بن زكّاى R. Johanan b. Zakkai، ونحونياه بن حاكاناه

Nehuniah b. Hakanah، فى صلاته فى بارايتا براخوت، ٢٨ ب،: أحمدك الله على أنك منحتنى الكثير مع أولئك الذين يجلسون فى المدارس وليس مع أولئك الذين يجلسون فى الزوايا، لأننا نستيقظ معًا فى وقت مبكر، أنا إلى كلمات التوراة، وهم إلى غير جدوى، أنا أكدح وهم يكدحون، أنا أتلقى مكافأة وهم لا، أنا أركض فى حياة داخلية وهم يركضون إلى الجحيم (فى أورشليمى، براخوت، ٤ : ٧ د، ٣٩، يرد بدلًا من الزوايا المسارح والسيرك). عبر رابى عقيبا عن نفسه بـ عامة الناس (الدهماء) فى فصاحيم، ٤٩ ب، ويقول فى ARN، XI، 37 b، فى سنواته الأخيرة حينما كان عالمًا: أحمدك الله على أنك منحتنى الكثير مع أولئك الذين يجلسون فى المدارس وليس مع أولئك الذين يجلسون فى الزوايا. وهذا يبين كيف كان يتصرف الرجال المتأخرون تجاه عامة الناس.

٧٠. عاش فى جامنيا، توسفتا، كيليم، ٣، II، ٤، شابات، ٧: ١٨، مقفاءوت، ٦: ٣، أورشليمى، Meg.، ١: ٧١ ج، ١١، تكوين ربّا، ٧٠، ٥، الجامعة ربّا، ٧، ٨، العدد ربّا ٨ النهاية، بسيكاتا ربّا، ٢٣: ١١٧ أ.

٧١. سيفرا، ١٠٦ ج، ٩. حينما مات ربّان جمليئيل، قام أكيلس Akylas بإحراق أكثر من سبعين مانيه manehs من المال على شرفه، عقوداه زاراه Abod. Z.، ١١ أ، توسفتا، شابّات، ٧: ١٨، سماحوت، ٨ ، وهذا يظهر مقدار ثروته. قطف راب طرفون Tarfon، فى اللد، ذات مرة بعد الحصاد تينًا من أشجار أناس آخرين، نداريم، ٦٢ أ، وحينما وجده صاحب المزرعة يفعل ذلك قبض عليه ووضعه فى كيس لكى يغرقه. حينما تأوه رابى طرفون قائلًا: الويل لطرفون لأنه سوف يقتل، تركه الرجل وهرب. يقول رابى حنانيا بن جمليئيل R. Haninah b. Gamaliel إن رابى طرفون لم يغفر لنفسه أنه حصل على هذه الإفادة من موقعه عالمًا. يقابل ذلك فى أورشليمى، شبيعيت، ٤، ٣٥ ب، ١٧، ما يفيد بأن حادثة وقعت فى السنة السبتية sabbatical year، وأن صاحب الحقل كان يهوديًا. وحينما ضرب حارس الحقل الرابى طرفون عرف حين سماع الاسم من هو رابى طرفون. يبدو أنهم يهود.

٧٢. أورشليمى. براخوت، II، ٥ د، ٥، وRatner، ص ٦٢، فى المقابل بابا قاما، ٨١ ب، الشيء نفسه أخبر عن يهودا بن نيكوسا Jehudah b. Nekosa الذى كان لقيه رابى Rabbi وراب حيّا R. Hijja فى صفورية Sepphoris عام ٢٠٠ م تقريبًا.

٧٣. يشار إلى מציק فى ريمون Rimmon فى توسفتا، أوهيل Ahil، ٢٦، ١٣، مقفاءوت، ٦: ٢ (انظر ص ١١، ١)، الذى يبدو أنه كان يهوديًا يعمل فى خدمة الرومان. الذى بمساعدتهم اكتسبت الملكية (JQR، XVI، ١٣٥). وفى كتاب التواضع ديرخ إرتس Derekh eres ٦، جاستر، قصص מעשיות، ١٠٣، أ، استقبل شمعون بن أنتيباتريس Simeon b. antipatris مسافرين عدة، وقدم لهم الطعام، والشراب، والسكن، لكنه يضرب الزوار الذين كانوا يحلفون باسم التوراة ألا يأكلون ثم فى النهاية يأكلون. سمع رابى يوحنان بن زكّاى والمعلمون عن ذلك الصنيع فأرسلوا رابى يوشع بن حنانيا Joshua b. Hananjah لمعاتبة شمعون. كما كان لمقره حمام، وكانت مدينة، وربما أنتيباتريس جزءًا من اسمه.

٧٤. اللاويون ربّا، ٣٤، ١٦، بسيقتا، ربّا، ٢٥، ١٢٦ ب، فى كالاه Kallah يقدم الحادث بشكل مختلف: كان رابى طرفون غنيًا، لكنه لم يكن كريمًا. وذات مرة عرض عليه رابى عقيبا شراء مكانين (حقلين)، وسلمه ٤٠٠ دينار من الذهب التى وزعها رابى عقيبا. بعد ذلك، أعطاه رابى طرفون أموالًا أكثر للتوزيع. والمدهش هو تعريفه للرجل الثرى فى بارايتا، شابّات، ٢٥ ب: هو الذى يملك مئات الكروم ومئات الحقول، ومئات العبيد للعمل معهم. وهذا يبين ما هو مقدار ثروته، إذا أخذت الأرقام بشكل جدى، وكذلك العلاقة بين سعة الفدان وعدد العبيد اللازمين له.

٧٥. سفرى العدد، ١١٦، فصاحيم، ٧٢ ب، سفرى زوطاه العدد، ١٨، ٧، هوروڤيتش، ١١٢.

٧٦. توسفتا. كتوبوت، ٥، ١، أورشليمى. يبام، ٤، ٦ ب، ٥٩. فى أورشليمى، كتوبوت، ٥، ٢٩ د، ٤٦، يقول رابي طرفون: إن كل الطعام المقدم للمرأة المخطوبة

يجب أن يعطى بعد اثنى عشر شهرًا فى صورة واجب كهنوتى كما هو موجود فى كل مكان. ولا تتضمن الروايات الأخرى الجملة الأخيرة، وهذا يعنى أن حقولًا كانت فى حوزة اليهود فى كل مكان..

٧٧. فى الباريتا براخوت، ٣٥ ب، يشهد رابى يهودا R. Jehudah بأن: الأجيال السابقة كانت مختلفة عن الأجيال الحالية: أولئك جلبوا منتجاتهم عن طريق الـ طرقسيمين טרקסימין لجعل الإنتاج صالحًا لضريبة العشر، أما الأجيال الحاضرة فتجلب منتجاتها عن طريق المحاكم والمرافق التابعة لها بغية التخلص من تبعة العشر. يشابه ذلك فى أورشليمى، معساروت، ٣، ٥٠ ج، ٨، يقول رابى يهودا لرابى، ورابى يوسى بن رابى يهودا: انظر لقد أتى رابى عقيبا بثلاثة أصناف من فاكهة واحدة لكى يسدد عشر كل واحدة منها.

٧٧ أ. توسفتا. دِمّاى، ٥، ٢٢، أورشليمى، ٥، ٢٤ د، ٦٩، ب، منحوت، ٣١.

٧٨. قضية تتعلق ببقرته نوقشت بشكل خاص فى شابّات، ٥، ٤، فصاحيم، ٢، ٨، لأنه سمح لها، مخالفًا بذلك رأى الحاخامات، بالخروج يوم السبت برباط بين قرنيها. فى أورشليمى. شابّات، ٥، ٧ ج، ٢٨، سأل الحاخامات رابى إليعازر R. Eleazar إما أن يترك المدرسة أو يوقف بقرته عن الخروج بهذه الطريقة. انظر راتنر Ratner وشابّات، ٥٤ ب، أسفلا. ومن الواضح أن الخلاف وقع فى وقت لم يكن فيه إليعازر رئيسًا لمدرسة جامنيا.

٧٩. كان للبستان مدخلان، يقع أحدهما فى طهارة كهنوتية، والآخر فى مكان غير طاهر (وصف من قبل رابى عبّا Abba فى أورشليمى، معساروت شينى، ٥، ٥٦ ب، ٧١، ب. يبّام، ٨٦ ب). عارض رابى عقيبا R. Akiba على أخذ الكهنة للعشر الذى كان بحسب رأيه مخصصًا للاويين فقط، وكان قد أقنع صاحب البستان بأن يُبقى على المدخل الواقع فى المكان الطاهر مغلقًا، وإذا أرسل رابى إليعازر من يريد العشر يخبره أن العشر يجب أن يعطى لطالبه. وسرعان ما اكتشف رابى إليعازر من الذى يقف وراء هذه المشكلة، واعترف بخطئه، وأعاد كل العشور التى كان قد أخذها.

٨٠. يشهد رابى يوسى Jose فى ترومونت، ٤ : ١٣، أن مسألة وضعت أمام رابى عقيبا R. Akiba خمسين حزمة خضر اختلطت بالصدفة مع حزمة نصفها من نصيب الكهنة. وقد لاحظ مالك الأرض أيضًا سبب إضافة الحاخامات للعشر من الخضر. وكان رابى إسماعيل R. Ismael، فى كفر عزيز Kefar Aziz، هو الكاهن المسئول عن ملاك الأراضى (كيلآيم، ٦: ٤)، الذى زرع الكروم، والتين، والجميز فى بستانه. الذى كان يجب أن يكون على خلاف ذلك درءًا للشبهة. (انظر ص ٨٣، رقم ٤١). كان هناك كاهن آخر هو زخاريا بن هاكسّابZechariah b. hKassab، الذى هرب مع زوجه من أورشليم حينما استولى الرومان على ممتلكاته (كتوبوت، ٢: ٩، أعلى، ص ٧٧) وكان قد خصص لزوجه بيتًا منفصلًا فى المحكمة التابع لها (بارايتا، كتوبوت، ٢٧، ب، أسفلا، توسفتا، ٣، ٢، سماحوت، ٢)، وعاشت هناك. ولا يبدو هناك فاصل زمنى بين هروبه من أورشليم واستقراره فى ممتلكاته. ولم يتم التأكد من مكان إقامته لكن كما يقتبس رابى يوشع R. Joshua فى سوطاه Sotah، ٥، ١، من رابى عقيبا عبارة لرابى زخاريا. فإن الأخير يبدو أنه عاش فى جامنيا. يؤكد هذا تقديمه للأدلة مع رابى يوسى الكاهن (عدويوت، ٨: ٢). كما أن رابى إليعازر R. Eleazar b. R. Jose، الذى عاش فى الجنوب، ربما فى اللد، يقتبس بعض عباراته، أحدها فى توسفتا، ب. Bath. ،٧، ١٠ (فى ب. ٣ أ، رابى يوسى بن رابى يهودا ورابى إليعازر بن رابى يوشى، cf.. أورشليمى، ٨، ١٦ أ، ١٧)، وآخر فى توسفتا Meg.، ١، ٦، وتدل على مجرد أن يكون قد عاش فى اللد.

٨١. ARN، VI، 15 b، 2 ARN، XIII، 15 b، Genes. R.، 42، 1، Pirke R. Eliezer، I.

٨٢. سينهدرين، ٦٨ أ، براخوت، ١٦ ب، أورشليمى، ٢، ٥ ب، ٦٦، سماحوت، ١، ١٠.

٨٣. ورد فى باريتا، شابّات، ١٢٧ ب، أن رجلا من الجليل الأعلى خدم لمدة ثلاث سنوات لدى مزارع فى الجنوب. وحين انتهاء مدة خدمته فى عشية يوم الغفران

طلب أجرته لكى يعود لبيته ويعيل زوجه وأولاده. أجاب صاحب العمل أنه ليس لديه لا أموال، ولا إنتاج، ولا حقل، ولا مواشى، أو أمتعة، التى طلبها الخادم فى خلافه معه. فحمل أغراضه بخيبة أمل وعاد إلى بيته. بعد عيد الخيمة أخذ صاحب العمل أجرة الخادم، وثلاث آسات (اسم مكيال) من الطعام، والشراب، والحلوى، وذهب بها إلى خادمه السابق. تبين من الحوار أن الخادم اعتقد أن صاحب العمل أنفق جميع أمواله على الآلات اللازمة لإتمام الشغل، فقد تم التعاقد على استخدام مواشيه من قبل شخص ما، ومزرعته استؤجرت، وإنتاجه لم تسدد عشوره بعد، وكرس كل أمواله الأخرى لله. شرح صاحب العمل حينئذ أنه لكى يحثّ ابنه هيركانوس Hyrkanos على تعلم التوراة، وقال إنه قطع عهدًا على نفسه بعدم التصرف فى جميع ممتلكاته، ولكن الآن ألغى تعهده من قبل زملائه فى العمل فى الجنوب. هذا العالم الذى كان يعيش فى داروم Darom (الجنوب)، والد هيركانوس Hyrkanos، وكانت له علاقات مع الجليل الأعلى، من الواضح أنه رابى إليعيزر بن هيركانوس Eliezer b. Hyrkanos، كما فى شئيلتوت Sheiltoth ، سفر الخروج، ٤٠، فى الشهادة نفسها صراحة وذكر اسم الموظف عقيبا بن يوسف Akiba b. Josef. على الرغم من أن مصدر هذه غير معلوم بالنسبة إلى، فالبرايتا نفسها مع إشاراتها إلى جميع أنواع الملكية فى اللد، تستحق اهتمامًا خاصًّا.

٨٤. كانت ذات مرة جارية له تقوم بعمل خبز الكهنة، ومرة أخرى تُقيم أباريق النبيذ (نيدّاه، ٦ ب). يشير رشبم RSBM وتوسافوت إلى أن ذلك يعود إلى ربّان جمليئيل الأول R. Gamaliel I مع أن بحسب القاعدة سمى جمليئيل الشيخ، فى أورشليمى، نيدّاه، ٢، ٤٩ د، ٣٦، كان الخمر للسكب فى الهيكل.

٨٥. دمّاى، ٣، ١ . وكان اليهودى لا يثق فى مسائل العُشر ومنح الكهنة. وقد وُصف الملاك بالدهماء «عام هَا آرِيتص»، كما نجد راب صادوق R. Sadok يسأل رابى يوشع R. Joshua ما الفارق بين الحابير Haber (الزميل/ الخليل/ الرفيق) وأحد عامة الناس أهو كما العيوب فى بكر الحيوان (بكوريم، ٣٦ أ)، وكذا نسمع فى حوار

بين الشمانيين والهليليين، رابى إليعازر R. eliezer، ورابى يوشع R. Joshua ، عن النقاء اللاوى (حجيجاه، ٢٢ أ، ب، عيدويوت، ١، ١٤).

٨٦. نيداريم، ٥٠ أ، ب، ARN، VI، 15 a، b، 2 ARN، XII، 15 f، يصف أثاثاته الذهبية ومجوهرات زوجه.

٨٧. أورشليمى، پياه، ١، ١٥ ب، ٣٩، تفيد البارايتا فى كتوبوت، ٥٠ أ، فقط: كان هناك شخص يريد أن يتخلى عن أكثر من خُمس ممتلكاته، لكن زميله لن يسمح بذلك، يقول البعض إنه كان رابى يهوشباب R. Jeshebab ورابى عقيبا R. Akiba.

٨٨. يمكن أن يضاف إلى ذلك أسطورة Hegesippus (يوسيفوس، تاريخ،) التى جاء فيها أن أقرباء المسيح سُئلوا على لسان دوميتيان Domitian عن موقفهم المالى، فأجابوا: كلانا يمتلك ٩٠٠ دينار، نصفها يخص كل واحد منّا، وحتى هذا المبلغ لا نملكه نقدًا، لكن فى الأرض وتتكون من ٣٩ خزينة.

٨٩. حالة أخرى لإقراض المال على الحقول تم العثور عليها فى عظة رابى عقيبا akiba لرفاقه رابى شمعون بن يوحاى Simeon b. Johai فى فصاحيم، ١١٢ ب، أعلى: إذا أردت أن تفعل خيرًا وتربح منه فى الوقت نفسه أقرض رفاقك مالًا على حقل للاستمتاع بريعه على دفعات أو أقساط، وكذا المقترض يفيد من أموالك.

٩٠. يذكر رابى يهودا فى توسفتا، شابّات، ٣، ٤، أن بويثوز Boethos احتفظ بدلو من الماء أعده يوم جمعة ليستعمله فى الاغتسال يوم السبت.

٩١. اشترى رجل شيئًا من أحد رجلين، لكنه لم يدر من منهما ادعى الثمن، نصحه رابى طرفون، ثمن الشراء بينهما وانطلق بعيدًا. قال رابى عقيبا: ليس هناك حلّ آخر ادفع لكليهما، بابا قاما، ١٠٣ ب.

٩٢. تتحدث البارايتا آبوت. زاريم، ١٣ أ، توسفتا، ١، ٨، عن عبيد، ذكورًا وإناثًا، البيوت، والحقول، والكروم، الذين تم شراؤهم وأحضروا إلى مكتب غير اليهود،

بالمثل توسفتا، آبوت Ab. ، زاريم، ٦، ٢، باراىتا جيطين، ٤٤ أ، توسفتا. بابا باترا، ٨، ٢، سفرى، العدد، ١١٧. كالمكتب الذى ذكره رابى عقيبا فى باريتا جيطين، ١١ أ، توسفتا، ١، ٤ (انظر كتابى Am Haares، ٢٤٤، ٣٧)، وهذه المقاطع لا يمكن أن تسند بشكل مؤكد إلى الجليل بعد عام ١٣٥م.

٩٣. مدراش أستير، ٦ بداية. فى ٢، ٥، ومدراش المزامير، ١٠٦، ٣، انظر: بوبر Buber وباتشر Bacher، التنائيم، ١، ١٨٨، ٤. كما سُئل رابى إليعازر من موديعيم Modeim إبداء رأيه عن الجدل الذى دار فى عصر راب طرفون فى كتوبوت، ٥٠ أ، ونقل التفسير باسم راب صموئيل بن نحمان Samuel b. Nahman. يسأل راب مئير R. Mrir إليشع بن عبوجا Elisha b. Abuja ، معلمه، ما إذا كان هناك علاج للزانية؟ واستشهد إليشع بعبارة بن عزّاى ben-Azzai، زميله، الذى أوصى كعلاج لامرأة كهذه بأن تأوى يتيمًا فى بيتها وتعلمه التوراة وتتكفل برعايته.

٩٤. على الرغم من فقره فقد استقبل رحالاً وزوده بالطعام والشراب، ولما لم يكن لديه مكان لمبيته اصطحبه إلى سطح بيته (ديرخ إرص، ٥، النهاية). وفى منتصف الليل تقريبًا سرق الغريب كل شىء كان فوق السطح، ولم يكن يعلم أن مضيفه قد أزال السلَّم، حاول النزول لكن كسرت ترقوته.

٩٥ - وهناك حالة أسوأ؛ هى حالة ناحوم من جيمزو Nahum of Gimzo (تعنيت، ٢١ أ)، الذى حُرم استخدام أطرافه، وعينيه، وزاره الجذام، وعاش فى بيت فى حالة إصلاحات. وعلل الحالة السيئة التى كان عليها بالتالى: حينما كنت متوجهًا إلى منزل حماى فى إحدى المرات ومعى ثلاثة بغال محملة بالطعام والشراب والأشياء الجميلة، صادفنى رجل فقير وطلب منى مساعدة؛ و بينما كنت أنزل حمولة البغال مات الرجل فلعنت أطرافى وجسدى.

٩٦. ذُكر عن أهل منزل الراب جمليئيل R.Gamalielفى شابّات، ١١٣ أ، أسفلا، توسفتا، ١٢، ١٥ أنهم لم يكونوا يطوون ملابسهم يوم السبت لأنهم كانوا يمتلكون

طاقمًا آخر من الملابس للتغيير؛ والظاهر أن ذلك يوحى بأن الناس العاديين كانوا يمتلكون طقمًا واحدًا من الملابس.

٩٧. كان تعريف الرابى عقيبا للفقر هو أنه الحلية التى تزين إسرائيل (اللاويون ربّا، ٣٥، ٦)، ولكنه ذكر أنه حتى الفقراء كانوا نبلاء (بابا قاما، ٨، ٦)، وهو نفسه كان يسير حافيًا حينما كان دارسًا حتى فى روما، وسخر منه أحد الخصيان (قوهيلت ربّا، ١٠، ٧)، وكان من بين الأشياء التى فرضها على ابنه أن لا يخلع حذاءه من قدميه (فصاحيم، ١١٢ أ، بكيريم، تنائين، ١، ٢٧٠، ٢). وليس معلومًا إن كان فعل ذلك بسبب الفقر. كان الراب طرفون يرتدى حذاء، (توسفُتا، نجاعيم، ٨، ٢، سفرا، ٧٠ ج، أورشليمى، سوطاه، ١١، ١٨، ٧.

٩٨. كتوبوت، ٨ ب، توسفتا، نداريم، ٩، ١٧، أورشليمى، براخوت، ٣، ٦ أ، ٣٤، سماحوت، ١٤، النهاية.

٩٩. يقول رابى إليعيزر فى Cant. ربّا، المقدمة، ٩، لم يكن أحد يسبقنى إلى دار التعلم ولا يغادر بعدى؛ وفى إحدى المرات استيقظت مبكرًا وقابلت عمال التسميد وجمع القش وكانوا ممن يعملون فى البكور؛ أوليس علينا جميعًا أن نكون فى أعمالنا مبكرين مثلهم؟ (بخيريم، تنائتين، ١، ١٠١، ٣،). كان الأحبار يعملون طيلة النهار كل فى عمله، وكانوا يحضرون للمدرسة فى المساء حتى فى أيام الجمعة وليالى الأيام المقدسة، توسفتا، شابّات، ٥، ١٣، سفْرِى العدد، ١١٦، فصاحيم، ٧٢ ب. رابى طرفون، فصاحيم، ١٠٩ أ، رابى عقيبا، توسفتا. فصاحيم، ٢، ١٦ رابى يهودا بن بابا Jehudah b، Baba، ورابى شمعون من تمنا R. Simeon of Timnah، وأيضا فى بعض المناسبات كان يتزايد عدد الحاضرين من الناس العاديين، براخوت، ٢٧ ب، أورشليمى، ٤، ٧ د، ٥، ٦، ذلك إن كان معنى – העם – كذلك وليس معناها الحضور العاديين من الطلاب.

١٠٠. نجد أحبارًا يركبون البغال مثل الحبر يوحنّان بن زاكاى فى كتوبوت، ٦٦ ب، وسفرى التثنية، ٣٠٥، وحجيجا، ١٤ ب، وروايات مشابهة؛ ركب ربان جمليئيل

من عكا Akko إلى إكديبا Ekdippa فى عيروبين، ٦٤ ب، توسفتا، فصاحيم، ١، ٢٨، أورشليمى، عبوداه زاراه، ١، ٤٠ أ، ٦٥. ومات حمار يمتلكه ربان جمليئيل بعد تحميله بالعسل لساعات طويلة شابّات، ١٥٤ ب. قدم ربان جمليئيل حمارًا رشوة لفيلسوف وقاضٍ ادعى أنه غير قابل للإفساد شابّات ١١٦ ب. وحينما عرف رابى طرفون أنهَ سيدفع ما يترتب على الحكم الفاسد قال: لقد اختفى الحمار، طرفون، سنهدرين، ٣٣ أ. وهناك ذكر عن وجود حمام فى اللد فى توسفتا، طهاروت، ٩، ١٤؛ وكشك للحمام فى اللد فى توسفتا، براخوت، ٤، ١٦، مخيلّتا، ٣١ ب.

١٠١. بابا قاما، ٨٠ أ، أعلى، ومؤلفو «عام هآرص: عامة الناس»، ff 102. Revue 191 des etudes Juives، 1907، LIII، 14 ff.

١٠٣. ذكر رابى يهودا فى بارايثا فى شابّات، ٥٣ ب أن عائلة آنتيوشيا Antiochia كانت تمتلك ماعزًا ذوات ضروع كبيرة وكانوا يربطون أكياسًا حولها لمنعهم من جرحها. وربما كانت تلك العائلة تعيش فى اللد أو جامنيا.

١٠٤. يقول آبّا جوريا Abba Gorja فى قيدوشيم، ٨٢ أ إنه لا ينبغى على أى رجل أن يدرب ابنه ليصبح حمارًا أو جمالًا ولا حوذيا أو نوتيا أو راعيا أو بقالا؛ لأن تلك الأعمال توحى بعدم الأمانة. ويبدو أنه لم يميز بين القطعان والمجموعات؛ ولكن ذكره المتكرر للرعاة على أنهم لصوص يجعل الاحتمال الأقرب أنه كان يشير إلى الرعاة.

١٠٥. انظر أيضًا التقرير فى الرسالة Kalleh، ed، Coronel، 19 a: فى إحدى المرات كان رابى عقيبا جالسًا إلى طاولته تحت شجرة زيتون بسبب الاضطهاد الدينى وقال: من يقومون بتربية قطعان صغيرة من الماشية ويقطعون الأشجار الجيدة ومدرسى الأطفال الذين لا يؤدون عملهم كما ينبغى لن يروا أثرًا للبركة (انظر أيضًا فصاحيم، ٥٠ ب). والنبرة المقنعة للتصريح توحى بأن بعض الأشخاص كانوا ينتهكون التحريم.

١٠٦. لم يفسد نبيذ يهودا قط فى فترات الهيكل، ولكنه فسد فى أيام رابى يهودا أورشليمى، دمّاى، ١، ٢١ د، ٨، توسفتا، ١، ٢، ب. فصاحيم، ٤٢ ب. ولم يعان رابى إليعزر قط من الخسارة الناتجة عن فساد نبيذه، أو عن تلف نبات الكتان الخاص به، أو عن رائحة سيئة تصدر عن زيته، أو عن تخمّر العسل الخاص به. سنهدرين، ١٠١ أ.

١٠٧. توسفتا، تعنيت، ٢، ٥، أورشليمى، ٢، ٦٦ أ، ٤٤ ب، روش هاشاناه، ١٨ ب.

١٠٨. يتحدث الراب يهودا عن سنة من سنوات القحط وفيها ترك رجال ذوو مناصب اللولاب (الشعانين) الخاص بهم ميراثا لأبنائهم (توسفتا، سوكوت، ٢، ١٩)؛ وربما كانت السنة نفسها التى قام فيها برحلته البحرية مع راب يوشع ورابى إليعزار بن عزارياه ورابى عقيبا. والوحيد الذى كان يمتلك لولابًا (Lulab) هو ربان جمليئيل وكان اشتراه بألف زوز(سوكوت، ٤١ ب). ويبدو أنه كان هناك أعوام لم تكن مرضية لأسباب تختلف عن الجفاف؛ لأن رابى يوشع يعزو سبب نقص البركة فى المحصول وعدم حصول الإنسان على طعام كاف يوازى جهوده إلى ارتكاب خطايا معينة (ARN، XXXVIII، ٥٧ a). وتشير أيضًا ملاحظة رابى إليعيزر أو رابى يشمَعْئيل بأن اليهود حينما لا يطيعون أوامر الرب فإنه يتعين عليهم أخذَ أربع سنوات من الراحة بدلًا من السنة التى تم أمرهم بها (مخياتا، ٢٣، ص ١٠٠ ب) إلى أوقات مريرة.

١٠٩. لا تشير رواية النص الموازى أورشليمى، بيآه، ٧، ٢٠ أ، ٧٠ بواسطة الراب حيجا بن أبا R. Hijja b. Abba إلى يهودا. ليست هناك أى إشارة إلى سعر الأراضى إلا فى أسطورة هيجيسيبوس Hegesippus عن أقارب المسيح (P. ٩١، n. ٨٨) حيث تقرر أن قيمة أملاكهم ٩٠٠ دينار وتتمثل فى ٣٩ بليثرا Plethra من الأراضى. وعلى الرغم من أن هذه القيمة مشكوك فيها تاريخيًا، فربما كان قد تم تقديرها فى عصر هيجيسيبوس، فى فلسطين، وحينها كان سعر البليثرا من الأرض يساوى ٢٣-٣/ ٣٩ دينار.

١١٠ . أتى ذات مرة رابى إلى بنى بيراك bene–Berak وشاهد عنقودًا ملقى هناك يماثل حجمه حجم عجل عمره ثلاث سنوات؛ Midrash Tannaim، ed. Hoffmann، ff ،173.

١١١ . اشترى ربان جمليئيل قمحًا من يهودى لا يبدو أنه يمكن الاعتماد عليه فى إعطاء العشور، وقدمه طعامًا للعاملين عنده. دِمّاى، ٣ ، ١ .

١١٢ . كان الأحبار يحثون اليهود على تعليم أبنائهم حرفة؛ و يصف الحبر جمليئيل ذلك بأن الحرفة تمنح الأمان. توسفتا، قيدوشين، ١، ١١ ، ويفسر الحبر يشمَعْئِيل فى أورشليمى، بيآه، ١، ١٥ذ ج، أعلى كلمة «اختيار الحياة» فى التثنية ٣٠: ١٩ أنها تشير إلى حرفة. وكان فى يهودا أماكن تشتغل بصناعة الصوف، ولم تكن النساء فقط هن من يعملن فى منازلهن (بابا قاما، ١٠، ٩). ولكنه وكما يقرر رابى هوشعيا .R Hosha'jah عن النصف الأول من القرن الثالث(Tanhuma ، 8، see Buber، 14، note 70) كان هناك قرى فى داروم Darom تشتغل بصباغة اللون البنفسجى، وأن أغلب الرجال من سكان تلك القرى كانت أيديهم مصبوغة باللون. و بالنسبة إلى القرن الرابع انظر فى Totious urbis descriptio' (Muller، Geographi' (Graeci minores، II، 513; Schurer، Geschichte، II، 56، 173) ، وورد بها ذكر ليدا، ونابلس، وقيسارية، وساريبتا (Sarepta) 'purpuram praestant'.

١١٣ . و يقول الحبر يشْمَعْئِيل فى بابا باترا، ٦٠ ب، أسفلا، توسفتا، سوطاه، ١٥، ١٠ أن علينا أن نمتنع عن كل شىء ولكن الناس لا يستطيعون فعل ذلك، واحتاج رابى يوشع نفسه فى البداية إلى أن يطمأنه مدرِّسُه رابى يوحنان بن زَكّاى فى ARN، IV، 11 a; 2 ARN، VIII، 11b.

١١٤ .عن الصوم فى المناسبات المختلفة وحين الزواج، انظر فى باريتا، سنهدرين، ٣٢ ب، أورشليمى، كتوبوت، ١، ٢٥ ج، ٣٢، توسفتا شابّات، ٧، ٩ وأيضا فى ص ٩٦.

١١٥. توسفتا، سينهدرين، ١٢، ١٠، فى باريتا مجهولة فى سينهدرين، ١٠١ أ حيث ينتقد يوشع بن حنانيا الأمر نفسه ؛ وفى ARN XXXVI، 54 b منسوبة إلى رابى يوحنان بن نورى.

١١٦. توسفتا، سوطاه، النهاية، بابا باترا، ٦٠ ب، بكيريم، تنائتين ١، ١٥٩، ٣ توقف استخدام الأشياء الترفية مثل الزجاج الأبيض. على الرغم من أنه مذكور فى باريتا، سوطاه ٤٨ ب: أنه تم التوقف منذ تدمير الهيكل الأول عن استخدام حرير براندا والزجاج الأبيض والعربات الحديدية وأضاف البعض إلى ذلك هلام النبيذ من سنير Senir الذى يشبه كعكة التين، ويرتبط ذلك بتدمير الهيكل الأول (cf أورشليمى، سوكاه، ٤، ٥٤ د، ١٣)، ويتضح من بارايتا، موعيد قاطان، ٢٧ أ، أسفلا، أورشليمى، دمّاى، ٤، ٢٤ أ، ٦٦، توسفتا نيدّاه، ٩، ١٧ أن المقصود هو الهيكل الثانى. لأن الرجال الأغنياء كانوا يذهبون للتخفيف عن الحزانى على الموتى بتقديم النبيذ فى زجاجات من الزجاج الأبيض وكان الفقراء يستعملون الزجاج الملون، ولأن الفقراء كانوا يشعرون بالخجل فقد تقرر أن يستخدم الجميع الزجاج الملون، و يرجع هذا القرار وغيره إلى فترة متأخرة جدًّا للهيكل الثانى.

١١٧. Erub.، 41 a; Ta'em.، 13 a; jer، Besah، II، 61 b، 51'

١١٨. Weiss، II، 73 ff.; Bacher، Tannaiten، I، 89

١١٩. Tos. Jebam.، VIII، end; b، 63 b; Genes. r، 34، 14; Sotah، 4 b

١٢٠. تم توجيه سؤال مهم يوضح أمرًا لم يكن معلومًا ولكنه يوضح حقائق خافية إلى الحبر إليعازر صادوق من تابعيه: لماذا يريد الجميع أن يتزوج من المهتدين ولا يريد أن يتزوج من خادمة حررت من العبودية (هورايوت، ١٣ أ)؟، وقد عرفنا بوجود عدد قليل من المهتدين فى يهودا فى حقبتنا الزمنية، ولكننا لا نستطيع إسناد التعليق، فهل كان المقصود هو الحبر إليعازر صادوق الجليلي؟

١٢١. Jer. Jebam.، IV، 6 b، 37; Semah.، VII; Moed kat.، 23 a

١٢٢. اشترى الحبر عقيبا حلية ذهبية تمثل القدس لزوجه، شابّات، ٥٩ أ، ب أورشليمى، ٦، ٧ د، ٦٥ وحينما أحست زوجة الحبر جمليئيل بالغيرة منها لذلك أخبرها زوجها عن نصيب زوجة الحبر عقيبا فى وصوله لتلك المكانة.

١٢٣. قدوشين، ٣١ ب، أورشليمى، ٤، ٦١ ب، ١٨، نيدّاه، ٤٨ ب، توسفتا، ٦، ٨.

١٢٤. توسفتا، كتوبوت، ٤، ٧، نيداه، ٤٨ ب، ٨، ٣، كتوبوت، ١٠ ب، يدَايم، ٣، ١، حجيجاه، ٢٠ أ.

١٢٥. يوما، ٦٦ب، فى أورشليمى، سوطاه، ٣، ١٩ أ، ٥، كانت المرأة سيدة رفيعة الشأن ولم تكن يهودية.

١٢٦. قليل هو المعروف عن علاقة الأحبار بالنساء العاديات. أقام الحبر يوشع لفترة مع امرأة كانت تطهو له طعامه (عيروبين، ٥٣ ب)، حينما توفى الحبر إسماعيل بكته نساء إسرائيل (نداريم، L، ٩، ١٠ ff، بارايتا، ٦٦ب).

١٢٧. سوطاه، ٣، ٤، ترجمة الكلمة بفصلها عن السياق كما يبدو لى من النص؛ انظر أيضًا: أورشليمى، نداريم، ١١، ٤٢ ج، ٦٥.

١٢٨. بارايتا رابى مئير فى جيطين، ٩٠ أ، توسفتا، ٥، ٩.

١٢٩. الحبر عقيبا فى Arn، XXVI، 41 b وفى Arn، XXXV، 41 a، يوسى البابلى يفسر موت عدد من الطلاب صغار السن؛ تطلب تكرار الحوادث المؤسفة البحث عن تعليل. قام الحبر عقيبا بزيارة أحد أتباعه الذى كان مريضًا ولم يزره أحد (نداريم، ٤٠ أ، ٤١ أ).

١٣٠. بارايتا، يبّام، ١٢٢ ب، توسفتا، ١٤، ٩، ١٠، أورشليمى، ١٦، ١٥د، ٣٨.

١٣١. بارايتا، يبام، ٢٥ب، توسفتا، ٤، ٥، أورشليمى، ٢، ٤ ب، ٢.

١٣٢. توسفتا، يبّام، ١٤، ٥، أورشليمى، ١٦، ١٥ د، ١٤، ب، ١٢١ أ. يربط الحبر عقيبا فى سماحوت، ٤، ٣٤، ديرخ إريص زوطاه، ٨، كيف أنه فى أيام صباه وجد رجلًا مقتولًا فحمل جثته وسار بها مسافة تبلغ ٦٠٠٠ ذراع إلى أن وجد مدافن وقام بدفنه فيها. وحينما أبلغ معلميه (رابى إليعازر، وابير يوشع) قالا له: إنه كان يتعين عليه أن يدفن الرجل حيث وجده.

١٣٣. يحكى شمعون التيمناوى Simeon of Timnah للحبر يهودا بن بابا R. Jehudah b. Baba أن جنودًا غير يهود حضروا لبلدته فى الليلة الماضية وأرادو أن يتلفوا المكان بأن يذبحوا بقرة صغيرة لأنفسهم وأنهم تخلصوا منهم بسلام. ويشرح النص فصاحيم، ٢١ أ، توسفتا، ٦.٢، راشى، معنى الكلمة العبرية بأنها تعنى فرقة كبيرة من المغيرين الذين يفتشون فى كل شىء، انظر القواميس.

١٣٤. توحى العقوبات التى وقعها الرومان بأعمال عنف ضد اليهود فى يهودا. قام يهودى مسجون بإعفاء أرملة أخيه التى لم تنجب من الزواج به (يبّان، ١٢، ٤ و١٠٥ ب، أسفلا)، وأعلن الحبر عقيبا أن ذلك تصرف شرعى، وكان ما قاله الأحبار فى الأصل هو: حينما يذهب الرجل بعيدًا فى كولاريوم (collarium) ويطلب كتابة قسيمة لزوجه فيجب كتابتها وتسليمها؛ وأضافوا بعدها إلى ذلك الرجل الذى يسافر فى رحلة بحرية أو فى قافلة. وأضاف الحبر شمعون شيزورى R. Simeon Shezuri إليهم الرجل المصاب بمرض خطير، جيطين، ٦، ٥، وفى ذلك الوقت كان تابع الحبر طرفون يعلم بالإضافة الأولى إلى القاعدة الأصلية ولذلك فلا بد أن ذلك الأمر حدث فى زمن معلمه. انظر عمليات الإعدام فى سماحوت، ٢، ١٢، ١٣، لجأ متهمان بالقتل من الجليل إلى الحبر طرفون ليوفر لهما ملجأ ولكنه رفض نيداه، ٦١ أ، أسفلا.

١٣٥. لا تصح إضافة تعليق الحبر عيبو R. Aibo عن القلاع المعادية فى فلسطين p.٨٤، note ٥٣ ff. لأنه كان يحيا فى القرن الرابع.

١٣٦. يقرأ هنا راشى Rashi وتوسافوت كلمات ربّاب جمليئيل بدلًا من رابى يوحنان.

١٣٧. انظر Gratz in MGWJ، 1885، XXXIV، 17 ff; Bacher، Tannaiten، I، 36; Krauss، Lehnworter، II، 106، Midrash haGadol Deut.، 33; Midrasch Tannaim، 215، اقرأ فى سِفرِى: آجريباس هيجمون يسأل رابى يوحنان زكّاى.

١٣٨. «بدلًا منى من المتاجر» لا يمكن أن تكون صحيحة لأن التكملة تظهر بوضوح cf، البارايتا فى آبوت، زاريم، ٧١ أ، أن اليهودى يجب عليه ألا يطلب من غير اليهودى أن يدخل بدلًا منه إلى المتاجر؛ انظر راشى Rashi.

١٣٩. من وجهة النظر الاقتصادية فإن توسفتا، دماى، ١، ١١ واضحة جدًّا: من يشترى المحاصيل من سفينة فى جبعة Joppe، أو قيسارية يجب عليه أن يدفع العشور. ويقول رابى يهودا: فى البداية كان المعلن أن المحاصيل على الشاطئ (؟) من يشوب Jishub، وأنتيباتريس Antipatris، وفى سوق باتروس Patros لا تدفع عنها عشور لأنها فى الغالب آتية من جبال الملك؛ ولكن ما قاله أحبارنا الآن (حينئذ) هو أن يشوب مكان يتبع السامريةNeubauer، Chronique Samaritaine، ١٩) وتقع أنتيباتريس بعدها جنوبًا وبالتالى فإن باتروس المجهولة بعدهم جنوبًا. وعلمنا أن يهودا والأماكن فى المنطقة الشمالية الوسطى منها تصدر المحاصيل من جبعة إلى الأماكن الثلاثة.

١٤٠. لا تثبت الزيارات العرضية التى كان يقوم بها الجنود لمدرسة يبنه فى أيام ربّان جمليئيل لتعلم قانون اليهود، سفرى التثنية، ٣٤٤، ١٤٣ ب، أورشليمى، بابا قاما، ٤، ٤ب، ٢٩، ب، ٣٨ أ، أى شىء عن وجود حامية فى المدينة.

١٤١. ورد فى قصة آرامية فى Ta'am.، 21 a أن اليهود أرسلوا مع ناحوم الجيمزاوى Nahum of Gimzo، صندوقًا مليئًا بالأحجار الكريمة هدية للإمبراطور؛ المقصود هنا كان الحاكم الرومانى. يقول رابى يوشيا R. Joshi'a تلميذ رابى إسماعيل فى ARN، XXXVIII، 57 a إنه نتيجة للإهمال فى دفع مستحقات الكهنة

والعشور توقفت السماء عن إنزال الندى والأمطار، وتُرك الناس للحكومة. تم أخذ ذلك الموضوع من الحياة اليومية وهو يشير إلى مصادرة الرومان للأملاك.

١٤٢. كان وجود الجنود يمثل خطرًا على النساء اليهوديات مثلما تشير القضية المطروحة على ابير حنينا فى نداريم، ١١، ٤٢ د، ٥٨: حينما قدم جندى إلى المدينة وذهبت زوجة أحد الكهنة إلى المحكمة واشتكت من قيام جندى باحتضانها والاعتداء عليها؛ لكن الأحبار سمحوا لها أن تستمر فى تناول الطعام من مخصصات زوجها. وتشير أيضًا المشنا، نداريم، ١١، ١٢، إلى حالة خطورة مشابهة. فقد قال الأحبار فى البداية: يجب أن تطلق المرأة وتأخذ مستحقاتها الزوجية فى ثلاث حالات: حينما تخبر زوجها أنها قد لوثت شرفه، وحينما تجعل الله بينهما، وحينما تخرج من اليهودية. وقام الأحبار لاحقًا بتعديل هذه القاعدة حتى لا ترتكب امرأة معصية الزنا لأنها تريد أن تتزوج من رجل آخر. ويبدو أن الاعتداء على النساء وإقناعهم بترك اليهودية كانت من سمات عصر الرومان.

١٤٣. قرأ رابى مئير الكلمة She'iltoth בראשית بشكل خاطئ وأصلها مدراش هاجادول لسفر الخروج، وفعل ذلك أيضًا رابى طرفون، وفى كلمة agoras ארכיות.

١٤٤. فى ما عدا ذلك كان لليهود شريعتهم فى القضايا المدنية والحق فى فرض الغرامات، كما يبين حكم رابى عقيبا (p. 77 ff.) وأيضًا يعلق رابا Rabh فى سنهدرين، ١٣ ب، ١٤ أ، بأنه لولا قيام الحبر يهودا بن بابا خلال فترة الاضطهاد فى عصر هادريان بترقية خمسة تابعين إلى رتبة كاهن لكان مصير قانون الغرامات هو النسيان فى إسرائيل. لم تكن هناك محاكم للقضايا التى عقوبتها الإعدام على الرغم من إنكار أوريجين Origen لذلك؛ لأن الحبرين عقيبا وطرفون يقولان فى سفر المكابيين ١، ١٠ أما لو كانا أعضاء فى الـ سنهدرين لما تم إعدام أى شخص قط. ويوضح استخدام صيغة الماضى عدم تواجد محاكم مشابهة فى عصرهما. ويشير الطلاب كثيرًا إلى أن الأحبار

كانوا يستخدمون الحظر كثيرًا لإجبار الأطراف المعاندة على إطاعة أحكامهم. ولكن لا توجد حالة واحدة يمكن الاستشهاد بها؛ لأن جميع القضايا التى بلغتنا تتضمن أحبارًا قاموا إما بالإصرار على تعاليمهم الخاصة ووجوب حظرهم، أو أنهم قاموا بمخالفة أوامر الحبر يهودا هانّاسى.

١٤٥. يقول آبا جوريون Abba Gorjon' على لسان الحبر جمليئيل فى Jellinek's bath-haMidrasch، I، 1; Esther r.، introduction، 9: نظرًا لازدياد عدد القضاة غير المدققين ازداد عدد شهود الزور؛ ونظرا لازدياد عدد المخبرين ازداد عدد حالات سرقة أموال الناس (المصادرة)،... ونظرًا لأن الأطفال المحبوبين أغضبوا آباءهم فى السماء فقد ولى عليهم ملكًا شريرًا ليعاقبهم. ويرسم هذا التعليق بوضوح صورة الأحوال الحزينة فى زمن الحبر جمليئيل فى يهودا تحت حكم الرومان وخصوصًا شرور المخبرين. وربما كانت الجملة التى ذكرها الحبر إليعازار بن عزارياه عن اللسان الشرير فى Makk.، ٢٣ a تشير إلى الأمر نفسه: من يتكلم الكلمات الشريرة ومن يستمع إلى الكلمات الشريرة ومن يشهد شهادة الزور يستحق أن يلقى إلى الكلاب. انظر Bascher, Tannaiten, I، 91، 1.

١٤٦. لم تكن فقط قيسارية التى تمت فيها محاكمة الحبر إليعازر على البيما bema (منصة مرتفعة) بواسطة القوى المسيطرة نظرًا لكونه قاضيًا قوهلت ربّا، ١، ٨، ٣، عفوداه زاراه ١٦ ب، توسفتا، حولين، ٢، ٢٤، والحبر عقيبا بواسطة تينيوس روفوس Bacher، Tannaiten، I، 287 و Midr، Prov.، 9، 2، R كان تعليق الحبر عقيبا مرتبطًا بمحاكمته فى Ab، zar.، 17 a td' فى Prov، v، 8 b: لا تقترب من مدخل منزلها، من الحكومة، وهو أيضًا يحذر من إقامة العلاقات مع الرومان. ولكن المقتبسين المتوازيين لا يتضمنان تلك الكلمة.

١٤٧. بابا باترا، ١٠ ب، بسقتا، ١٢ ب، بكيريم، تنائين، ١، ٣٤، ٤. يتحدث الحبر إيشاك R. Ishak عن الصدقات الرومانية فى فلسطين فى الفترة حول العام ٣٠٠ فى بسيقتا، ٩٥ ب، كان الحكام يذهبون إلى القرى ويسرقون الفلاحين ثم يعودون

إلى مدنهم ويصرحون: اجمعوا الفقراء لأننا نريد أن نمنحهم الصدقات. فى مدراش هاجادا على التثنية، ٧، ٢٦، الذى اقتبسه الدكتور شيختر Dr. Schechter فى Agadath Canticum، p، 71 ، طيبة الأمم فى Prov، xiv، ٣٤ يشار بها إلى قيام الرومان ببناء مبان عامة، وحمامات للفقراء والأغنياء ولكنهم يضعون فيها أماكن لعبادة الأوثان وأماكن للنساء اللائى يمارسن الرذيلة. ولكن هناك إشارة مشكوك فيها للحبر جمليئيل قبل عام ١٣٥م لا يشير فيها إلى تلك المؤسسات.

١٤٨. انظر أيضًا توسفتا، سوطاه، ١٤، ١٠: نظرًا لازدياد عدد الذين يقبلون الصدقات من غير اليهود، فإن عدد غير اليهود يتزايد وعدد اليهود يتناقص، ولا يجد الأخيرون لذة فى هذا العالم. إن كان يمكن تأريخ هذا التصريح فهو موازٍ توجيهى للمقطع أعلاه.

١٤٩. Mekhil، on 15، 2; Mekhil، R. Simeon، 60; Bacher، Tanaiten، I، 285، 4.

١٥٠. توجد فى Agadath Canticum، ١،٦ فقرة مشابهة: لن تقوم بحراسة الهيكل كما ينبغى، هم يحرسون القلعة العظيمة الآن (حينئذ). ويعتقد شيختر، ص.٥٨ أن ذلك فساد فى فقرة مخيلثا، ولكن لا يوجد أثر لذلك هنا. لو كان – שוקלין– من – שומרין – لكانت العبارة أوضح: يتعين عليهم دفع الضرائب لقيسارية أو لروما.

١٥١. Geschichter der rum. Kaiserzeit، I، 881.

١٥٢. انظر Galenus، vol، XIV، p، 25، ed. Kuhn; Marquardt، rum، Staatsverwaltung، 11، 258.

١٥٣. انظر Galenus، XIV، 7; Pliny، Nat، Hist.، 12، 111، 113، 123 ، ليس معلومًا من هى الجهة التى كانت تحكم عين جِدِى En–gedi قبل الحرب. فعلى الرغم من أنها كانت واحدة من الدويلات الإحدى عشر (Wars، III، 3، 5) فإن بلينى

Pliny لم يضعها بينهم (V، ١٤، ٧٠) وعلى الرغم من أن أوسيبيوس (Eusebius Onom.، ٢٥٤ يصنفها مكانًا يهوديًا عظيمًا فإن مزارعها ربما كانت فى أيدى الرومان قبل عام ٧٠، وقام قتلة الـ ماسادا Masada بمهاجمتها (Wars، IV، 7، 2) فى ليلة الفصح ففرقوا الناس وأبعدوهم عن المدينة وقتلوا ٧٠٠ من النساء والأطفال. ودمرت كل القرى المحيطة بماسادا وأصبحت المقاطعة كلها مهجورة. ويتعذر علينا أن نفهم لم قام القتلة باغتيال النساء والأطفال فى حين كان بإمكانهم أن يأخذوا المؤن التى يريدونها من النساء. والظاهر هو أن عين جدى كانت مناصرة للسلام أو محتلة بشكل جزئى من قبل الرومان.

١٥٤. Cp، Holscher، Judaa in oers، u، hell، zeit، 49.

١٥٥. توحى جملة الحبر نحونيا هاكاناه R. Nehunja b. Hakanah فى ARN، XXXII، 2، 34 b: «ينزع الالتزام بتعاليم الحكومة والأعمال من الشخص الذى ينخرط فى عمل متصل بالتوراة، ويفرض على من يتوقف عن عمل مرتبط بالتوراة أن يلتزم بالارتباط بتعاليم الحكومة وأصول الأعمال» بأن الطلاب كان يتم إعفاؤهم من الضرائب بشكل منظم أو غير ذلك. انظر Krakauer فى MGWJ، 1874، XXIII، 60 ff.; REJ، 1912، LXIV، 60 التى تشير إلى المراسيم الإمبراطورية فى القرن الأول للمسيحية (courth century) لأن ARN; ʻAboth، III، ٨ قد لا تحتوى على كلمة الالتزام بتعاليم الحكومة.

١٥٦. Marquardt، staatsverwaltung، II، 222.

١٥٧. C، Wesselt، Student z، Palaeogr، u، Papuruskunde، 1901، 9.

١٥٨. Schurer، Geschichte، III، 46 ff.

١٥٩. يستخدم كراوس Krauss الكلمات فى Berlinger-Hoffmun's Magazin، XIX، 110 التعبير عن التحصينات العسكرية.

١٦٠. Marquardt، I، c.، 232.

١٦١. الصياغة مشكوك فيها؛ انظر Schechter، ١٢ الذى يقتبس نسخة– במאות– مذابح الكنائس.

١٦٢. يقتبس توسافوت، ذباحيم، ٩١ ب، من الذاكرة ناسبًا الجملة الأولى مجهولة المصدر إلى الحبر عقيبا، ولكن تسميته مشكوك فيها حتى فى الجملة الثانية؛ انظر Rabbino–wicz والحبر إشاعيا ترانى (R. Isaiah Trani) الأكبر فى JQR، IV، 93 ff.

١٦٣. يقرر Schlatter، Tage Trajans، ٦٨ أن الفيلق الرومانى أحضر معه معبوده، وهو يشير إلى الحجر الذى ما زال قائمًا فى بوابة النبى داود فى أورشليم الذى أقامه Legio III Cyrenaica عام ١١٦ لصالح الإمبراطور تراجان و الشعب الرومانى والإله جوبيتر Jupiter و الإله سيرابيس Sarapis ولنصرتهم.

١٦٤. يقول الحبر يوحنان بن زكّاى فى Midrasch Tannaim، 58; 2 ARN، XXXI، 33 b ff: لا تنزع أيًا من القوالب لكى لا يطلبوا منك أن تبنيها بالحجارة؛ ولا تهدم الحجارة لكى لا يطلب منك أن تبنيها من الخشب. ويظهر ذلك أن يهودا كان بها مذابح تخص معابد وثنية وأن اليهود كانوا متشوقين لهدمها؛ ولكن تلك العبارة يمكن وحتى محتمل أن تنسب إلى الزمن السابق للحرب، قارن ذلك أيضًا بالرواية الأخرى فى Meg.، 31 b; Tos، ‘Ab، z.، I، 19; Bacher، Tannaiten، II، 425، 3.

١٦٥. Abod، z.، 55 a; Bacher، Tannaiten، I، 294’.

١٦٦. يشير الحبر إليعازر إلى رجل فى عسقلان كان يجل أباه كثيرًا، قدوشين، ٣١ أ، أورشليمى، بيآه، ١، ١٥ ج، ١٨، بسيقتا ربّا، ٢٤، ١٢٣ ب.

١٦٧. أورشليمى، سوطاه، ٣، ١٩ أ، ٧، ولم يذكر فى الرواية الأخرى فى يوما، ٦٦ ب، سوى امرأة واحدة.

١٦٨. شابّات، ١، ٩، بارايتا، ١٩ أ، توسفتا، ١، ٢٢

١٦٩. Mekhil.، 12، 48. p. 18 a; Jebam.، 46 a; Gerim، II، 4.

الصراع على الزعامة بين القوى العلمانية والدينية

١. قارن. حجَى ١: ١٤، ٢: ٤: ועתה חזק זרבבל..... וחזק יהושע: فالآن تشدد يا زروبابل..... وتشدد يا يهوشع.

٢. قارن زكريا ٦: ١٢ - ١٣: ועשית עטרת ושמת בראש יהושע בן יהוצדק הכוהן הגדול..... והוא יביא وأعمل تيجانًا وضعها على رأس يهوشع بْن يهوصادق الكاهن الأكبر.... وهو يبنى».

٣. عزرا ٤: ٦ - ٢٢. قام أعداء اليهود بإرسال خطاب إلى ملك فارس يخبرونه فيه أن اليهود ينوون إنشاء دولة مستقلة.

מגדה בלו והלך לא ינתנון..... חלק בעבר נהרא לא איתי לך...... על מלכין מתנשאה.... ומלכין תקיפין הוו על ירושלם.... ומדה בלו והלך מתיהב להון: لا يؤدون جزية ولا خراجًا......لا يكون لك عند ذلك نصيب فى عبر النهر.......(المدينة) تقوم على الملوك...... كان ملون مقتدرون على أورشليم.... وقد أعطوا جزية وخراجًا وخفارة.

٤. كانت هناك احتكاكات خلال فترة الهيكل الأول بين الكهنة والأنبياء والملوك.

٥. عزرا ٧: ٢١ - ٢٦. וְאַנְתְּ עֶזְרָא כְּחָכְמַת אֱלָהָךְ דִּי־בִידָךְ מֶנִּי שָׁפְטִין וְדַיָּנִין דִּי־לֶהֱוֺן דאנין (דָּיְנִין) לְכָל־עַמָּא...... וְכָל־דִּי־לָא לֶהֱוֵא עָבֵד דָּתָא דִי־אֱלָהָךְ וְדָתָא דִּי מַלְכָּא..... הֵן לְמוֹת הֵן לשרשו (לִשְׁרֹשִׁי)، הֵן־לַעֲנָשׁ נִכְסִין וְלֶאֱסוּרִין. أما أنت يا عزرا فبحسب حكمة إلهك التى بيدك ضع حكامًا وقضاة يقضون لجميع الشعب... وكل من لا يعمل شريعة الملك... فليقض عليه إما بالموت أو بالنفى أو بغرامة المال أو بالحبس.

٦. S، Zeitlin، History of the Second Jewish Commonwealth.

٧. 47-I، Macc، 14، 41.

٨. 40-S، Zeitlin، ibid.، pp، 39.

٩. 34-Ben Sira 38،31.

١٠. Ibid، 45، 17; comp، also Deut،10.

١١. انظر 40-S، Zeitlin، ibid.، pp، 39.

١٢. Idem، ibid.

١٣. كان يوسى بن يوعيزر Jose ben Joser كاهنًا؛ انظر حجى ٢: ٣: יוסי בן יועזר היה חסיד שבכהונה.

١٤. لم يعد شمعيا وأبطاليون Shemaia and Abtalyon كهنة. قارن يوما، ٧١ ب، ייתון בני עממין לשלם.... ולא ייתי בר אהרון. 17-JQR، VII (1916)، 512، n. 21.

١٥. انظر idem، The Jews' Race، Nation or Religion? P ٣٨.

١٦. انظر Yer. Tan، ٦٨a، אמר רב לוי מגילת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מן דדוד: قال راب ليفى إن قائمة نسب عثر عليها فى أورشليم مدوَّن بها أن هليل من ددود، قارن أيضًا مع سنهدرين ٥: לא יסור....ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה: لا يزول... ومشرع من بين رجليه (صلبه) حتى بنى هليل يعلمون التوراة ، وأيضًا كتوبوت ٦٢ ب وسنهدرين ١٢: ועמוסי יריכי נחשון ، انظر Israel Levi، REJ، ١٨٩٥.

١٧. قارن Josephus، B،J،2.

١٨. Tos، Men، ٢١،١٣: אוי לי מבית ביתוס....אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי שהם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמרכלין: يا وَيْلى من آل بيتوس....ويلى لى من آل إسماعيل بن فيابى، وهم كهنة كبار وأبناؤهم خَزَنة وأنسبائهم رؤساء كتبة فى الهيكل.

١٩. Vita، ١٩٠؛ .B.J، ٥٦٣، ٢؛ ١٥٩، ٤.

٢٠. انظر Mak، ٢٤: וכבר היה ר גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ור יהושע ור עקיבא מהלגין דלמא ר אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל: كان ربان جمليئيل، ورابى إليعزر بن عزرياه، ورابى عقيبا، ورابى يوشع سائرون ربما رابى إليعزر، ورابى يوشع وربان جمليئيل.

. Sanh، Yer، ٢٥d ، בדרך ושמעו קול המונה של רומי מעשה שהיו רבותינו ברומי16، אליעזר: وسمعوا فى الطريق صوت كاثوليكى يحكى عن علمائنا بشأن الكاثوليكية، رابى إليعزر.

. Deut، Rab، Mid، ٢ ורבי יהושע ורבן גמליאל סלקון לרומי ור، יהושע ורבן גמליאל، וגזרו סנקליטין של מלך לומר מכאן ועד שלושים יום לא יהיה בכל העולם יהודי: وصرف رابى يوشع وربان جمليئيل الرومى، ورابى يوشع، ربان جمليئيل، وأصدر مستشارو الملك قائلين من الآن (حينئذ) وحتى ثلاثين يومًا لا يكون فى كل العالم يهودى.

٢١. قارن Tosefta، Para، ٤،٧، שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי פרה במה נעשית אמר להם בבגדי זהב אמרו למדתנו בבגדי לבן אמר להם יפה אמרתם מעשה שעשו ידי..... ויש אומרים שאלו תלמידיו את רבן: سأل تلاميذه رابى يوحنان بن زكاى عن البقرة بماذا تصنع؟ قال لهم: بملابس ذهبية. قالوا كنت علمتنا بملابس بيضاء، قال لهم: حسن ما قلتم بما صنعته يداى... وهناك من قال سألوا تلاميذه ربان، قارن Sifre، ed، Friedmann، ١٢٣: הלל הזקן שאלו לא שלא היה יודע יוחנן בן זכאי באיזו כלים פרה נעשית.... ויש אומרים הלל הזקן היה אלא שלא יכול לומר מה ששרתו ידי: هليل الشيخ سألوا إذا لم يكن يعلم يوحنان بن

زكاى بأى الأدوات تصنع البقرة... وهناك من قال: كان هليل الشيخ لكنه لم يكن يستطع القول ما خدمت به يداه.

٢٢. جيطين، ٥٦ ب: בעי מינאי מידי דאתן לך אמר ליה תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן גמליאל: طلب منى أن أعطيه قال له أعطنى يبنه وحكماءها وأحفاد ربان جمليئيل.

٢٣. بحسب التلمود فإن المعلم يوحنان بن زكاى تنبأ بأن فيسبازيان سيصبح الإمبراطور؛ وبحسب يوسيفوس فإنه تنبأ أيضًا بأن فيسبازيان سوف يتوج إمبراطورًا، BJ.، ٣، ٣٩٩– ٤٠٧، وقارن أيضًا Suetonius، Vesp، 14; Tacitus، HIst، 5.

٢٤. רבן גמליאל ובית דינו ביבנה היו עסוקין בצרכי צבור: كان ربان جمليئيل ومحكمته فى يبنه مهتمين بحاجات العامة، توسفتا، براخوت، ٢: ٦، انظر أيضًا above 20 ،n. قارن أيضًا: براخوت، ٢٧ ب: דאי אית ליה לפלוני לבי קיסר אף הוא אזיל ופלח: وكان لفلان لدى القيصر حتى هو عجز وخضوع.

يوسيفوس فى Contra Apionem II، 22 التى تمت كتابتها بعد تدمير الهيكل، وعلى الرغم من ذلك فإنها تصور الدولة اليهودية كدولة يحكمها الكهنة:

«فأين سنجد منهاجًا أطيب من منهاجنا، فهو يجعلنا نقدر دور الله حاكمًا للعالم، وبجانب ذلك نستأمن الحكومة أكثر مما نستأمن الكهنة الآخرين حتى الكاهن الأكبر نفسه؟ لقد كان ما يشغل هؤلاء الرجال هو القانون والنواحى الأخرى من تصرفات الناس: لأنهم كانوا الكهنة المعينين كمفتشين على كل الأمور، وكانوا القضاة فى القضايا المحيرة، والجلادين لتنفيذ الأحكام ضد من حكم عليهم بالعقاب.

٢٥. براخوت، ٢٧ ب: עד כמה נצעריה וניזל בראש השנה אשתקד צעריה..... תא ונעבריה: إلى أى حدّ أهنّا وذهبنا فى رأس السنة الماضية للأسف.... هيا نعبر، انظر R، H، 25a. Yer، Ber، 7d: אמרו לו על מי עברה

דעתך תמיד הלכו ומינו את רבי אלעזר בן עזאיה בישיבה: قالوا له على من تقبل رأيك دائمًا وسموا رابى إليعزر بن عزياه فى الجلسة.

٢٦. براخوت ٢٧ ب: והוא עשירי לעזרא: وهو العاشر لعزرا.

٢٧. استمر اليهود فى الحياة فى القدس على الرغم من تدمير الهيكل. حتى أن كثيرًا من اليهود استمروا فى التضحية بخروف عيد الفصح، انظر at length S. Zeitlin، Horeb، ١٩٣٨ ، טומאת נכרים בזמן הבית השני: نجاسة الغرباء فى زمن البيت الثانى.

٢٨. انظر Ber، Yer، Vd: מינו אותו אב בית דין: عينوه أبًا للمحكمة، لا يمكن أن يكون معنى العبارة – מינו אותו – إلا تعيينه فى منصب أب محكمة.

٢٩. سنهدرين ١١ ب: מעשה ברבן גמליאל שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית....ושלש אגרות....וכתוב לאחנא בני גלוותא..... ושפרא מילתא באנפיי ובאנפיי חביריי ואוספת על שתא דאיומין תלתין.

«قصة ربان جمليئيل الذى كان جالسًا فوق علية بجبل البيت... وثلاث رسائل... ومكتوب نحن بنى المنفى... بكلمة طيبة فى وجهى ووجوه رفاقى وملخص ستة يهدون ثلاثة.

٣٠. سنهدرين، المصدر السابق نفسه، – דילמא בתר דעברוה: ربما سبق ذكره. المقصود هنا هو جمليئيل الثانى الذى عاش بعد تدمير الهيكل. ويمكن استنتاج ذلك من المحتوى، فى الموضع الذى يقال فيه: דילמא בתר דעברוה. ويقدم التلمود الفلسطينى دليلًا آخر حيث يذكر أن رابى يوشع اشترك مع ربان جمليئيل فى إرسال تلك الرسائل الإنجيلية مما يظهر بشكل دامغ أنه لم يكن إلا جمليئيل الثانى. – שהיה רר' יהושע בן חנניה תמן: كان رابى يوشع بن حننيا تيمان، معسار شينى، ٥٦ ج.

٣١. عديوت، ٧، ٧: מעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות מטפסר בסוריא ושהא לבא ועברו את השנה על תנאי לכשירצ רבן

גמליאל: « قصة ربان جمليئيل الذى ذهب لتولى منصب (מטפסר)؟ فى سوريا ومكث للمجىء وذهبوا»، ومرت السنة على شرط رغبة ربان جمليئيل. انظر أيضًا سنهدرين ١١ أ.

٣٢. انظر S، Zeitlin، JQR، XXVII، 393.

٣٢ أ. فقط זקנים: الشيوخ كان بإمكانهم المشاركة فى جلسات السنهدرين عند مناقشة تحويل السنة إلى سنة كبيسة. قارن Yer، Sanh، 18c ىברים מהו ליכנס לעבור השנה נישמעניה מן הדא מעשה ברבן גמליאל שאמר יקרוני שבעה זקנים לעלייה ונכנסו שמונה אמר מי הוא שנכנס שלא ברשות ואפילו כן לא עיברוה. يا رفاقى ما هو الذى يدخل ليجعل السنة كبيسة من ذلك قصة ربان جمليئيل الذى قال: جاءنى سبعة شيوخ إلى العلية ودخل ثمانية قال: من هو الذى دخل دون إذن وحتى ذلك لم يجعلها كبيسة قارن S، Zeitlin، Horeb ١٩٣٩ ، הפרושים: الفريسيون.

٣٣. هورايوت، ١٣ ب.

٣٤. سنهدرين ١١ ، وتوسفتا، المصدر السابق نفسه: מהודעין...ושפרת מילתא באנפיי ואוסיפת על שתא דא תלתין יומין.

٣٥. Yer، Sanh، ١٩a ، אמרו בית דין שמינה שלא לדעת הנשיא אין מינויו מינוי ונשיא שמינה שלא לדעת בית דין מינויו מינוי، חזרו והתקינו שלא יהו בית דין ממנין אלא מדעת הנשיא ושלא הנשיא ממנה אלא מדעת ב"ד: «قالوا إن المحكمة التى عينت دون موافقة الرئيس لا يعتد بها، والرئيس الذى عين دون موافقة المحكمة يعتد بتعينه، ثم قاموا بإجراء تعديل ألا تكون المحكمة صالحة بغير موافقة الرئيس، ولا يكون الرئيس صالحًا بغير موافقة المحكمة.

٣٥أ. قارن بـ يوما، ٧٨أ: שאלו את רב אלעזר זקן ויושב בישיבה צריך ליטול רשות......דבר זה הניחו להם לבי נשיאה כדי להתגדר בו צריך ליטול רשות: « سألوا رابى إليعزر الشيخ الذى يجلس فى مجلس يجب أن تكون لديه صلاحية.....هذا الأمر وضعوه لهم لرئيسها (الجلسة) لكى يحتمى به يجب أن تكون له صلاحية».

٣٦. المصدر السابق نفسه، תמן קריי למנוייה סמיכתא. אמר רבי בראשונה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו כגון רבן יוחנן בן זכי מינה את רבי ליעזר ורבי יהושע ורבי יהושע את רבי עקיבא. «كان التعيين على أساس. قال رابى فى البداية كان كل واحد يعيِّن تلميذه مثال عيَّن ربان يوحنان بن زكاى رابى إليعزر ورابى يوشع ورابى يوشع عين رابى عقيبا». استخدم راب با Rab Ba المصطلح מנוי الذى كان شائعًا فى زمنه فقط.

٣٧. Ned، Yer، ٤٢b ، كل الرخص التى مُنحها الطلاب كانت مشمولة برضى البطريرك. انظر الحواش ٣٥ و٣٥أ، وسنهدرين ١٤ ، ibid ، .Yer، وكانت تسمى أيضًا – נטילת רשות «طلب الإذن، الترخيص فى عمل ما». انظر سنهدرين ٥، לשקול רשותא «السماح/ الإذن».

٣٨. Bik، Yer، ٦٥d، ר» יצחק בר נחמן הוה בעזה ומנוניה ר» זמינא הוה בצור ומנוניה ע״מ לחזור יהודה בן טיטס הוה ברומי ומנוניה: «كان رابى إسحاق بن نحمان فى غزة ويتواعد فيها، وكان رابى زمينا فى صور وكان يتواعد فيها، وكان يهودا بن طيطس فى روما ويتواعد فيها»، قارن أيضًا Leges Novellae .ad Theodosianum، XVI، ed، Th، Mommsen، 1905، Lib، XVI

٣٩. Yer، Ned، 42b؛ انظر أيضا ibid، Bik، 65d ، חיה בר אבא אתא לגביה ר» לעזר אמר ליה פייס לר יודן נשייא....הרי ששלחני לכם אדם גדול..... עד שיגע אצלנו. انظر أيضًا سنهدرين ٥ب.

٤٠. المصدر السابق نفسه، ר» זעירא וחד מן רבנן הוון יתיבין עבר חד מן אילין דמתמני בכסף: «رابى زعيرا وأحد الربانيين كانوا جالسين حين مرّ أحد الرؤساء المعينين بالمال»، انظر: سنهدرين ٧ب ، דבי נשיאה אוקמי דיינא דלא גמר: الذى بى رئيسها نُصب قاضيًا بلا أجل.

٤١. سنهدرين، ٥ أ לשקול רשות: يطلب ترخيصًا.

٤٢. قارن Yer، Yeb، 13a ، בני סימונייא אתין לגבי רבי אמרין ליה בעא תתן לן חד בר נש..... كان بنو سيمونيا آتين لدى رابى يقولون له: أطلب لهم إنسانًا.

؛ و أيضًا Pea 21 ،ibid.، יוסי עאל לכפרה בעא מוקמה לן פרנסין ולא קבילין עליהון ר» חני כד הוה מקים פרנסין.: «رابى يوسى عال طلب نفقات للقرية ولم يدفع عليها رابى حانى كد كان يسدد النفقات».

٤٣. جيطين، ٦٠ أ، ח הממונים פרנסים.

٤٤. أعمال الإمبراطور جوليان (The Loeb Classical Library) III، ، 178، τον αδελφον Ιονλον، τον αιδειμωτατον πατριαρηνˌ.

٤٥. Yer. Ter. 46b; Midr، Rab، Gen، 78.

٤٦. Theodosius، op، cit، XVI، 8، 29، p. 895.

٤٧. سنهدرين، ٥ أ، לא יסור.... ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים: « لا يزول.... ومشترع من بين رجليه (صلبه) ولو بنى هليل يعلمون التوراة على الملأ» ، انظر هورايوت، ١١ ب.

٤٨. انظر، S، Zeitlin، The History of the Second Jewish commonwealth، pp. 6-18.

٤٩. Idem، ibid.، pp. 11-12.

٥٠. Sanh. 5a ، – كلمات عبرية–.

٥١. كان يهود الشتات يعتمدون فى ترتيب الأعياد على التقويم كما حدده السنهدرين فى فلسطين.

٥٢. يتحفظ د. كامينكا Dr. Kaminka فى JQR، XXX، 107 على كون هليل Hillel من بابل ويقول إنه سكندرى، ويعتمد استنتاجه على الفهم الخاطئ لنص تلمودى حيث إن نص التلمود – כשהיו בני אלכסנדריא מקדשין נשים.... אמר להם הלל הזקן הביאו לי כתובת אמכם...» – «حينما كان أهل الإسكندرية يخطبون نساء... كان هليل الشيخ يقول لهم: أحضروا لى عنوان أمهاتكم...». فعبارة בני אלכסנדריא ليس معناها كما ترجمه كامينكا «حدث فى الأسكندرية» ولكنها تشير إلى أهل الإسكندرية الذين كانوا فى فلسطين.(انظر S، Zeitlin، The Jews: Race، Nation or Religion? P. 14n. 22؛ وأيضًا Yer، Meg، 73d، מעשה בר» אלעזר בן צדוק שלקח בית הכנסת של אלכסנדרים ועשה בה כל צרכיו) «قصة رابى إليعزر بن صادوق الذى تولى كنيس الإسكندرية وقام بعمل كل ما يلزم له».

أما عن استخدام التلمود للاسم «هليل البابلى: Hillel the Babylonian» فإن كامينكا حاول التخلص من ذلك بقوله إن التلمود يسمى السكندريين أحيانًا بالبابليين ويستشهد بـ Men، ١٠٠ . ومع ذلك فإن الفقرة – והבבלים אוכלים אותו כשהוא חי.... אמר רבה בר חנה אמר ר» יוחנן לא בבליים הם אלא אלכסנדרים הם ומתוך ששונאים את בבליים קורין אותם על שם בבליים–» أما البابليون فيأكلونه حيًا... قال ربّا بن حنا قال رابى يوحنان: هؤلاء ليسوا بابليين بل سكندريين ولأنهم يبغضون البابليين فقد دُعوا بالبابليين» تعنى أن الفلسطينيين لم يكونوا يحبون البابليين لقلة ثقافتهم، ولذلك فإن أى شخص كان يتصرف بأسلوب هزيل كان يتم توبيخه بتسميته بابليًا، قارن أيضًا Rashi، ad، loc.

٥٣. حولين، ٤٨ أ، מעשה ועלו עליה בני עסיא ג» רגלים ליבנה לרגל שלישי התירוה להם. «قصة زيارة بنى عسيا ثلاث مرات لـ يبنه وكانت متاحة لهم فى المرات الثلاث».

٥٤. Yer. Ned، 40a، חנינה בן אחי ר» יהושע עיבר בחוץ לארץ שלח ליה רבי תלת אגרין.... גדיים שהנחת נעשו תישים..... אם אין את מקבל עליך צא לך למדבר האטד ותהא שוחט ונחוניון זורק... «أرسل حنينا ابن أخى رابى يوشع لخارج الأرض ثلاث رسائل...الجديان التى كنت تركتها أصبحت تيوسًا...إذا لم تكن قطعت عهدًا على نفسك اخرج على وجه الصحراء واذبح واجعل نحونيون يرش الدم» ، قارن أيضا Sanh، 19a، ibid.

٥٥. سنهدرين، ٥ أ.

٥٦. المصدر السابق نفسه، אמר רב היא מאן דבעי למידן דינא ואי טעה מיבעי למיפטריה לישקל רשותא מבי ריש גלותא. «قال راب هيا: إن من يطلب تعلم الدين ولم يخطئ يطلب التصريح من رأس الجالوت».

٥٧. المصدر السابق، ١٧ب، דיינא גולה קרנא. «قاضى المنفى».

٥٨. B،B، 89، דבי נשיאה [ריש גלותא] אוקמי אגרדמין בין למדות בין לשערים א"ל שמואל לקרנא. قارن Yer، ibid، 15b، רב מנייה ריש גלותא אנגרמוס והוה מחי על מכילתא ולא על שיעוריא עאל רב קרנא.

٥٩. سنهدرين، ٥ أ، רבה בר רב הונא כד הוה מינצי בהדי דבי ריש גלותא אמר לאו מינייכו נקיטנא רשותא נקיטנא רשותא מאבא מרי ואבא מרי מרב ורב מרבי חייא ורבי חייא מדבי.

٦٠. جيطين، ٥٩ ب، שאני הונה בר נתן דמיכף הוה כייף ליה לרב אשי.

٦١. براخوت، ٦٤ أ، هورايوت، ١٤ أ.

٦٢. Yer. Sanh، 19a، תמן קריי למנייה סמיכותא،

انظر أيضا I، A، Herzog، Sinai، 1939، הערות היסטוריים בהלכות סנהדרין.

٦٣. لم يتم تسجيل إلا القليل من أسماء الإكسيلارك (Exilarch) (هم زعماء يهود الشتات) فى التلمود مما يظهر أن الآموراثيم Amoraim حاولوا تجاهلهم. كان يجب تسجيل كل الوثائق المهمة لكى تتأكد صحتها فى محاكم الأكاديميات، انظر: جيطين، ٣٦ ب، לא כתבינן פרוסבול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרגעא.

معلومات أساسية - العالم الخارجى

١. R. Travers Herford، The Pharisees (New York، 1924)، G، F، Moore، Judaism in the first Centuries of the Christian Era (Cambridge، Mass.، 1927-30)

التلمود فى التاريخ

١. Novellae Constitutiones، 146

٢. وجهة النظر التى حددها مرسوم جوستينيان Justinian المذكور فى النص هو ما كان يتم اتباعه فى العادة، وإن كان ذلك ليس التفسير الوحيد لأنه من المحتمل أن يكون ما حظره جوستينيان هو استخدام الترجمة باللغة الآرامية العادية.

٣. S. R. Hirsch، A Book of Essays، London، 1905، p. 14

٤. A Book of Essays، p. 141.

إحراق التلمود فى باريس

١ . صحته هى Sire Leon: هو اللقب الذى كان يلقب به الحبر فى القرون الوسطى فى فرنسا.

النظرة اليونانية الرومانية لليهودية فى القرن الثانى

١ . Cited in Augustine، De Civ، Dei، VI، 10.

٢ . Syrian Wars، ch، 50.

٣ . Epit، Bk، 68، 22.

٤ . Ep، Bk، 69، 12 and 13.

٥ . Bk، 37، ch، 17.

٦ . Hist، Aug، Hadrian ch، 5 and 14.

٧ . Petr، Poems، 24.

٨ . Persius Sat، V، 176.

٩ . Juv، Sat، XIV، 96.

١٠ . Plut، Moralia، Superstit، 8.

١١ . Dio Cass، Ep، Bk، 65، 7.

١٢ . Apoll، Vit، V، 27.

١٣ . Ib. V، 33.

١٤ . Instit. Or، III، 7.21.

١٥ . Med. II، 9، 19.

١٦. Med. IV، 7.6.

١٧. Pliny Epist. X 96.

١٨. Hist. Aug، Severus، ch، 22.

رؤية قس موحد لعقيدة الإله فى التلمود

١. شابّات، ١٣ ب.

مفهوم التوراة فى اليهودية

١. الوثنية والفواحش.

الفريسيون فى ضوء المعارف الحديثة

١. جورج فوت مور (George Foot Moore، Judaism، I، 16).

٢. ليو بايك (Leo Baeck ، The Pharisees، p. 14).

٣. (Happerushim we-anshe kneseth haggedolah New York، 1960).

٤. Jesus and the Pharisees (Chicago، 1928)، p. 178.

الفريسيون والأسينيون والغنوصيون

١. انظر Ralph Marcus، «The Pharisees in the Light of Modern Scholarship» above، pp. 178-192.

٢. يزعم ج. م. بومجارتن J. M. Baumgarten، «Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls» Harvard Theological Review. XLVI (1953)، 141-57 (ص. ١٥٧) أن «كلا من الأسينيين ومتعصبى البحر الميت يجلّون الهيكل والكهنوت ويعتبرونها مؤسسات مقدسة على الرغم من توقفهم عن تقديم الأضاحى»، وعلى الرغم مما ذكره يوسيفوس فمن

المستبعد أن يكون الأسينيون قاموا بالتضحية بحيوانات فى مجتمعاتهم. والأمر المستبعد بشكل أكبر هو قيامهم باتباع الجدول الزمنى لليوابيل و«دليل الانضباط» - وإلا كان سيتم وصم هؤلاء المعاهدين بالهرطقة.

٣. «بعض الملاحظات على موقف الهيكل من الكتابات الأخروية الرؤيوية»، JBL.، 115 ،(1922) XLI-36.

٤. انظر جيرشوم شوليم Gershom Scholem، Major Trends in Jewish Mysticism (القدس 1941) p. 355؛ موريس جولدشتاين Morris Goldstein، Jesus in the Jewish Tradition (نيويورك ١٩٥٠) الفصل الأول والثانى. وعندى مكاتبة شخصية من لويس جينزبرج Louis Ginzberg مؤرخة بـ ٢٤ سبتمبر ١٩٤٣ وكتب فيها بين جملة أمور «يمكننى أن أقرر بثقة أن كلمة مينيم Minim تعنى المسيحيين من أصل يهودى فى مواضع قليلة جدًّا بينما هى تصف اليهود الغنوصيين فى أغلب الحالات».

٥. The problem of the Minim Reconsidered» G. A. Kohut Memorial» Volume. (نيويورك ١٩٣٥) ص. ٣٥٩-٦٠.

٦. قام و. باور W. Bauer بتعريف الأسينية بأنها «شكل أولى لليهودية الغنوصية» فى PWRE، Suppl. IV (1924) SP. 386-430. فى ما يخص عناصر الغنوصية البدائية وبدايات الغنوصية فى اليهودية الرؤيوية، انظر Kershom Scholem، op، cit.، Lectures 1 and 2. وفى ما يخص العناصر الغنوصية فى مخطوطات قمران راجع Isaiah Sonne، « A Hymn against Heretics in the Newly Discovered Scrolls and Its Gnostics Background» Hebrew Union College Annual، XXXIII، Part 1 (1950-51)، 225-313.

٧. حديثًا، A. Dupont-Sommer، Nouveaux apercus sur les manuscrits de la Mer Morte (Paris، 1953)، ch. VII.

١. عيروبين، ١٣ ب.

٢. حولين، ٤٤ب، توسفتا يباموت ١. ١٣، ص ٢٤٢، توسفتا، عديوت ٢، ٣، ص ٤٥٧.

٣. يباموت، ١٤ أ.

٤. أورشليمى. براخوت ١. ٧، ٣ب، ب. عيروبين ١٣ ب.

٥. مشنا براخوت ١. ٢.

٦. توسفتا براخوت ١. ٤، ص ١، أورشليمى. المصدر السابق، ١. ٦، ٣ب، بابلى، المصدر السابق، ١١ أ، سيفرى على التثنية ٣٤.

٧. شابّات، ٢٥ ب.

٨. مناحوت، ٤٠ أ.

٩. ميمونيدس (موسى بن ميمون)، ياد حزقا، صيصيت ٣. ٦.

١٠. مناحوت ٤١ ب، سفرى على سفر العدد ١١٥، سفرى على سفر التثنية، ٣٢٤.

١١. براخوت ٣٩ ب.

١٢. ياد حزقا، صيصيت ٦, ١.

١٣. تقبل علماء القرن الثانى آراء مدرسة شمّاى Shammaite بشكل واع مرات قليلة. وفعل ذلك الحبر مئير R. Meir)B. Ketubot 60b، Tosefta Niddah 2،2، p. 642; B. Niddah 65b؛ والحبر يوسى بن حالفتا (R. Jose ben Halafta فى Yer. Terumot 3.4، 42a; Tosefta ibid. 3.12، p.29، و التى صححتها الحبر يهودا (R. Judah) وليس الحبر يوسى (R. Jose)، وايضا Tosefta Kelim، B.B.، 1.12، p. 591.

١٤. Hillufe Minhagim، ed Mordecai Margulies، Jerusalem، 1938، وهناك طبعة أخرى ظهرت فى سيناء بواسطة ب.م. لوين (B. M. Lewin).

١٥. Ed Margulies، p. 75.

١٦. Mishna Berakot 1.6.

١٧. Yer. Berakot 2.1، 4a.

١٨. Berakot 13b.

١٩. Ed. Margulies، loc. Cit.

٢٠. Ketubot 60b.

٢١. Ibid.

٢٢. Ed. Margulies. P. 76.

٢٣. توسفتا موعيد قاطان ٢. ٩، ص. ٢٣٠؛ وأيضًا الحبر جمليئيل فى Masseket Semahot 7.2، ed. Higger، p.137.

٢٤. Baraita d'Niddah ١,٣ المنشورة فى Horowitz، Tosefta 'Atikata، Frankfurt، 1890، IV، p. 5; and p. 21.

٢٥. Ibid، 3.1، p.21.

٢٦. انظر B. Revel، The Karaite Halakah وعلاقته بالصدوقيين والسامريين وانظر: Philonian Halakah، Philadelphia، 1913، p.24.

٢٧. انظر ليوبولد ريشنر Leopold Wreschner، Samritanische Traditionen، Berlin، ١٨٨٨، p.٣٨.

٢٨. Kebuzzat Ma>amarim، second edition، Warscaw، 1910، pp.55 ff.، and 90 f.; Jued. Zeitschrift، I، p. 51; II، p.27; Nachgelassene Schriften، III،

p. 316; Hebrew section، pp. 138 ff. and 163 ff. و فى ما يخص آراء البروفيسير جينزبرج (Prof. Ginzberg) انظر ملاحظاته على Kebuzzat Ma>amarim، 93-second edition، pp. 385 and 392.

٢٩. وجهة النظر القائلة بتحريم الصدوقيين لاستخدام النار يوم السبت بدأها A. Geiger، Nachgelassene Schriften، III، 287 ff.

٣٠. Cf.، however، Ginzberg، Kitbe Ha-Geonim، New York، 1929، p. 478.

٣١. انظر C.E. Whiting، Studies in English Purtainsm From the Restoration 1660، to the Revolution-1688، p.258، 1931، London.

«أبناء النور»

١. كان أحد أدلة التهذيب المعروفة بالفعل منذ القرن ١٢ التى عثر على نسخة منها منذ ٦٠ سنة الراحل سليمان شيختر Solomon's Schechter فى موقع الـ جنيزاه Genizah القاهرة الشهير، ولكن علاقتها بأخوية البحر الميت لم تتضح إلا بعد ظهور لفائف قمران Qumran scrolls، وعند ظهور أجزاء صغيرة من نسخة أخرى أقدم كثيرًا منها فى أحد الكهوف القديمة. وتعرف الترانيم باسم «أناشيد عيد الشكر» Psalms of Thanksgiving لأن مطلع الكثير منها هو: «أشكرك كثيرًا يا ربى»، وتتناول التعليقات التى تم نشرها حتى الآن أول فصلين من سفر حبقوق (Book of Habakkuk) وآيات من أسفار ميخا، وناحوم، وصفنيا المتفرقة (sundry verses of Micah، Nahum and Zephaniah) والمزمور٣٧. وهناك أيضًا إعادة صياغة لخطاب الوداع الذى وجهه موسى لبنى إسرائيل فى سفر التثنية. وقد قام الجنرال يجائيل يادين Yigael Yadin بعمل تحرير رائع لنص الجزء المتعلق بالحرب من النص وأظهر هذا التعديل أن الوصف المذكور لتنظيم الجيش وخطة الحرب كانتا تعتمدان على النماذج الرومانية، ويبدو هذا العمل ملاحظات ساخرة من الأدلة الحربية الرومانية.

القانون

١. «Midrash and Mishnah» in Rabbinic Essays (Cincinnati، ١٩٥١) pp. ١٦٣-٢٥٦.

طرق التفسير الربانية

١. المثال المميز لذلك النمط هو أعمال آدولف شفارتز.

٢. يمكنك مشاهدة بعض ملاحظات كاتبنا الحالى فى Law Quarterly Review 1963، 256 f.، Journal of Roman Studies 1948، 115 ff.، Cambridge Law Journal، 1949، 215.

٣. Palestinian Pes. 33a، Babylonian Pes. 66a.

٤. بابلى، فصاحيم، ٧٠ ب، مقطع زادت مصداقيته أن من يصفهم بذلك من الصدوقيين، وأنه غالبًا يستخدم أسلوبًا ساخرًا: «من المثير للاهتمام أن مترجمى الكتاب المقدس العظماء لم يلحظوا...»

٥. Graetz، Geschichter der Juden، 5th ed. By Brann، vol. 3، pt. 2، 711 ff.

٦. يقول التلمود البابلى، قدوشين، ٣٠أ: إن كلمة سوفير (Sopher) «كاتب» كان معناها فى البداية «من يقوم بالعدّ»: كان الكتبة القدماء يحصون كل الحروف فى التوراة. ومهما كان المعنى الأصلى للكلمة، فليس هناك سبب للتشكك فى المعلومات الخاصة بنشاط العلماء القدامى. ومعظم الاستنتاج من القياس (جزيراه شاڤاه: gezeroth shawoth) (الاستنتاج من القياس على أساس قاعدة هلّيل الثانية للتفسير) يعتمد على المصطلحات الموجودة فقط فى الفقرتين المذكورتين ولا وجود آخر لهما فى التوراة (Schwarz، Die Hermeneutische Analogie، ٦١ ff.) وهكذا فإن المخيلثا (Mekiltha) (مجموعة من قواعد التفسير) تخبرنا باستخدام asher> lo>[١٦] <arasa in Ex. 22. 15 and Deut. 22.28 (اغتصب فتاة غير مخطوبة) أن

العقوبة المفروضة هى ٥٠ فضة (شواقل). عقوبة الإغواء (الخروج) تمامًا مثل عقوبة الاغتصاب (التثنية). وعبارة «غير مخطوبة» توجد فى هاتين الآيتين فقط. ويمكننا أن نستنتج بشكل مطمئن تواجد مجموعات من απαξ λεγουενα،δις λεγομενα قبل هليل، ولم يكن ممكنًا استخدام قاعدة الاستنتاج من التفسير دون تلك المجموعات. وليس علينا هنا أن نقرر مدى تأثر تلك التحليلات والإحصائيات النحوية والمعجمية المحدودة والقديمة بالأفكار اليونانية. وقام فارو Varro فى روما حوالى عام ١٠٠ ميلادى بكتابة دراسات عن المرادفات وصناعة الكلمات والكلمات النادرة التى استخدمها بلوتوس Plautus، وكان يتبع النموذج اليونانى.

٧. مشنا، آبوت ١. ١.

٨. Josephus، Ant. 13.10.6، Targum on Job 15.18. والمرادف هو παραδοσιζ των πρεβντερων، ويتواجد فى Matthew 15.2، Mark 7.3 ، ٥؛ وهو يتطابق مع mosoreth hazzeqenim

.(cp. Dibhere hazzeqenim، e.g. in Pal. Berakhoth 3b)

٩. مشنا، آبوت ٣. ١٤ والمؤكد أن الحبر عقيبا كان مهتمًا أكثر بالنص العبرى للتوراة المسُّورت masoreth، وخصوصًا «التقليد المتعلق بدقة النص المقدس» (انظر .(Bascher، Alteste Terminologie، 109، Traditional and Tradenten، 3 ولكننا يجب ألا ننسى أن سبب اهتمامه بهذا الفرع كان نابعًا – بخلاف الحبر إسماعيل – من أنه كان يستخدم أمورًا فنية مثل وجود أو غياب الحالة الإضافية لعلامات الاتهام عند صياغة قانون جديد؛ وهكذا ابتلع «التقليد الخاص بحالة النص» تقليد الآباء عمومًا، وأصبح يمثل القوانين الشفوية بشكل أو آخر. وهناك أمر آخر وهو أن المثل القائل «التقاليد هى سياج يحيط بالتوراة» أقدم من عقيبا دون شك ويرجع إلى عصر كان للتوراة المكتوبة بالعبرية إحساسها الأصيل والأشمل. والنقطة Abhoth 3. 14 هى ما يجسد تلك الحكمة بقولها «العشور هى سياج يحيط بالغِنى»... إلخ.

١٠. القوانين ٧,٧٩٣B (πατρια νομιμα α καλως εθιοθεντα παση σωτηρια περικαλυψαντα εχει τους τοτε γραφενας νομους).

١١. Tosephta Hag. 3.35، Pal، Hag. 79d. وجد السامريون أنفسهم مضطرين بسبب أنهم منعوا استخدام «التفسير»، وكان مستحيلًا عليهم أن يستمروا فى الالتزام بالنص الحرفى أن يلجأوا إلى الخيار الوحيد المتاح لهم وهو التنقيح؛ انظر مناقشة كاتبنا لهذا الموضوع فى Zeitschrift Fur Die Alttestmentliche Wissenschaft 1932، 152. وقد فهم الأحبار المعنى الصحيح للتالى: cp. E.g. Bab. Sota 33b.

١٢. Ant. 18.1.4.

١٣. Matthew 22.23 ff.، Mark 12.18 ff.، Luke 20.27ff.

١٤. بابلى، نيداه. ٦٩ ب ff: «هل تنقل زوجة لوط النجاسة وقد تحولت إلى عمود من الملح ؟ (التعبير الدقيق هو أنها جثة) هل ينقل الأطفال الذين أيقظهم إليشع Elisha من الموت النجاسة؟ متى يقوم الموتى؟ وهل سيحتاجون إلى الرش بالماء فى اليوم الثالث والسابع لأنهم كانوا يلامسون الجثث؟ يصنف التلمود هذه الجمل على أنها: dibhere boruth « أقوال ذات طبيعة سوقية وغير مهذبة».

١٥. بابلى، سنهدرين ٩٠ ب، تعترف الملكة بأن الموتى سيقومون ولكنها تتساءل هل سيكونون عراة أم مرتدين ملابس؟ ويظن Bacher، Agada der Tannaiten، vol. 2، 68 (و تبعه Strackand Billerbeck، Kommentar zum Neuen Testament، vol. 1، 897) أن المذكور عن كليوباترا يجب أن ينقح لأنها لم تكن معاصرة لمئير(Meir) ١٥٠ ميلادية الذى صورت وكأنها تخاطبه. ولكن الأسطورة التلمودية لم تكن تخشى قط المفارقات التاريخية، وأيًا كان من يرغب فى الإشارة إلى أن خصوم مئير كانوا سكندريين، أى أنهم مدمنون للفلسفة اليونانية فقد يجد

أن كليوباترا بالذات تتناسب مع المذاق غير اللائق للسؤال. هناك قصة نابية جدًا مروية عنها فى بابلى، نيداه. ٣٠ ب.

الشكر «لأن مطلع الكثير منها هو: «أشكرك كثيرًا يا ربى»، وتتناول التعليقات التى تم نشرها حتى الآن أول فصلين من سفر حبقوق Book of Habakkuk وآيات من أسفار ميخا، وناحوم، وصفنيا المتفرقة (sundry verses of Micah، Nahum and Zephaniah) والمزمور٣٧. وهناك أيضًا إعادة صياغة لخطاب الوداع الذى وجهه موسى لبنى إسرائيل فى سفر التثنية. وقد قام الجنرال يجائيل يادين بعمل تحرير رائع لنص الجزء المتعلق بالحرب من النص، وأظهر هذا التعديل أن الوصف المذكور لتنظيم الجيش وخطة الحرب كانا يعتمدان على النماذج الرومانية، ويبدو هذا العمل ملاحظات ساخرة من الأدلة الحربية الرومانية.

١٦. يدرك التلمود جيدًا الدور الذى يلعبه فى اتخاذ القرار؛ فيتم مقارنته مع عزرا فى Bab. Suk. 20a، Sota 48b. الأساطير الأربعة المذكورة فى Bab. Shab. 30b f تم تصميمها لتوضح (من بين أمور أخرى) تعاليمه الأربعة الجوهرية [١]: يستحق كل سؤال إجابة منطقية[٢]، ليس هناك بد من تمتع العرف ببعض السلطة[٣]، إن طبقنا معايير التفسير فقد نجد أن القانون كله نابعًا من مبدأ أخلاقى وحيد[٤]، لا يحتوى عرف الآباء على أكثر مما يلى من الكتاب المقدس بالتفسير الجيد: التوضيح [١]: قام أحدهم بسؤال هلّيل «ما السبب فى كون رءوس البابليين كروية بهذا الشكل؟»، فكانت الإجابة «سؤالك به ثقل- لأنهم ليس لديهم قابلات ماهرات»، التوضيح[٢] تعهد أحد الوثنيين أن يهتدى إذا كان كل ما سيلتزم به هو القانون المكتوب فرفضه شمّاى Shammai المتشدد وقبله هلّيل Hillel، وفى أول يوم علّمه الأبجدية العبرية؛ وفى اليوم التالى قام هلّيل بعكس اتجاه الحروف الأبجدية فاحتج الرجل المهتدى حديثًا، فقال له هليل إن كنت تثق بى فى ما يخص الحروف الأبجدية فربما يتعين عليك أن تثق بى فى ما يخص التوراة المنطوقة أيضًا، التوضيح[٣] تعهد أحد الوثنيين أن يكون من المهتدين إن تعلّم التوراة كلها وهو واقف على قدم واحدة فرفضه

شمّاى وقبل به هليل الذى علمه التالى: «ما تكرهه لنفسك لا تقم بفعله لأخيك الإنسان» وكل البقية هى مجرد تفسيرات لذلك التوضيح(٤). تعهد أحد الوثنيين أن يكون من المهتدين إن تم تنصيبه كاهنًا أكبر فرفضه شماى وقبل به هليل وأثناء قيامه بتعليمه وصلوا إلى الآية (العدد ١، ٥١) «وسيتم قتل أى غريب يقترب»، وأوضح هليل أن كلمة غريب فى هذه الحالة تشمل أى شخص حتى الملك داود نفسه، فاستنتج التلميذ باستخدام أسلوب كم بالأحرى qal wahomer وهو أسلوب للاستنتاج يقوم على فكرة a mainori ad maius (انطباق الأصغر يعنى انطباق الأكبر) عدم لياقة وكفاية الشخص المهتدى حديثًا للمنصب ورجع بعد ذلك إلى شمّاى ليسأله لماذا تشدد معه بدلًا من أن يلفت نظره إلى الآية ١ ,٥١ التى بمجرد أن عرفها وهو المهتدى حديثًا وعرف أسلوب كم بالأحرىqal wahomer أحسّ بالاتفاق مع الأسلوب التقليدى وكان يرتعد عند تذكر طلبه الأول.

١٧. انظر التعاليم (٢) و (٤) فى الحاشية السابقة. بحسب Pal. Pes. 33a فقد ذهب هليل من بابل إلى فلسطين لكى يتأكد من أن تفسيراته متوافقة مع العرف. وكانت إجابة المسيح عن السؤال عن البعث (انظر فى الأعلى ص. ٢٢٧) تحمل معنيين: فهو لم يقم فقط بعرض قضية لاهوتية - ربما كان هناك تفسير لذلك- ولكنه أيضًا اقتبس آية من الكتاب المقدس على أساس أنها تشير إلى استعجال الموت.

١٨. Bab. Pes. 66a، Pal. Pes. 33a.

١٩. تم ذكر هذا التفسير الرومانى القديم الذى اتخذ شكل النقاش العلنى فى .D 1.2.2.5. وتستطيع العثور على توضيح جيد فى Cicero، De Or. 1.56.240 ؛ انظر ما يلى فى p. 246 n.24.

٢٠. شاهدنا بوضوح كل احتمالات النظام الجديد منذ البداية كما يظهر للعيان من التعليق (٣) فى ما سبق p. 278 n. 16 ؛ يمكن استنتاج كل القانون عند الاحتياج من مبدأ واحد.

٢١. بابلى، شابّات ٣١ أ. استخدم شمّاى أيضًا هذه المصطلحات: فى هذا الأمر لم يكن هناك اختلاف بينه وبين هلّيل. وما يظهر تكافؤ التوراة المنطوقة هو بحسب رأى هليل الحقيقة القائلة بأن المبدأ الذى يمكن استنتاج كل القانون منه «ما تكرهه.... (انظر التعليق [٣] فى ما سبق ص. ٢٧٨ n ١٦) «لا ينتمى إلى الكتاب المقدس وإنما إلى الأخلاق التقليدية.

٢٢. Top. 2.8، 4.24 (<quae autem adsumuntur extrinsecus، ea maxime ex autoritate ducuntur، ut si respondeas: quoniam P. scaevola dixerit، id tibi ius videri>). Cp. Aristotle، Rhet. 2.23.12، Quinilian 5.11.36.

٢٣. De Or. 1.56.240 (<Galba autem multas similitudiness afferre multaque pro aequitate contra ius dicere; atque illum ad auctores confugisse، ac tamen concessisse Galbae disputationem sibi probabilem videri>). وكان ممكنًا أيضًا «التنازع» «تفسير القانون» للوصول إلى نتائج تتناقض مع العدالة؛ D. ١٧٧, ١٦, ٥٠، ٦٥, ١٧, ٥٠.

٢٤. De Inv. 1.13.17 (<ex co quod scriptum est aliud quod non scriptum est inveniri>); cp. 2.50.148 ff.

٢٥. 1.13.23 (<cum res sine propria lege venit in iudicium، quae tame ab aliis legibus similitudine quadam occupatur>); cp. Aristofle، Rhet، 2.23.1 ff.، Quintilian 7.8.3 ff.

٢٦. 1.165 (<quae tutela legitima voctur ، non quia nominatim ea lege de hac tutela cavetur، sed quia proinde accepta est per interpretationem atque si verbis legis introducta esset>); cp. 3.218. ربما كان منشأ المصطلح iura condere هو وصف أنشطة المترجين القدامى: انظر G. 4. 30.

٢٧. 2.42: <fundi vero et aedium biennio، et ita lege XII tabularum cautum>

est. لم تذكر جداول XII إلا fundus كما كان جايسوس Gaiso يعلم بكل تأكيد، وقام المترجمون اعتمادا على التشابه بإضافة aedes; Cicero، Top. 4.23، Pro Caec. 19،54.

٢٨. D. 1.2.2.5، 12.

٢٩. Aristotle، Rhet. 1.13.2 (λεγω δε νομον ιδιον μεν τον εκαστις ωριμενον προς αντονς και τοντον τον μεν αγραφον τον δε γεγραμμενον κοινον δε τον κατα φνοιν)، أيضًا D. 1.1.6.1، 1.3.32 per.، I، i.2.3.9. وليست هناك أى ضرورة لذكر أن ius scriptum كما نفهمه من الملخص ليس مشابهًا تمامًا للنظام الأساسي للقانون بمعناه الحديث. ومن المؤكد أن المصطلح per manus traditum مقيد دائمًا بالتقاليد الخاصة بمجموعة معينة من الناس؛ Livy، cp ٤, ٥١, ٥، D، ١٠, ٧, ٢٩. —

٣٠. القوانين ονκ επονομαζονσιν νομονς πατριονς (٧, ٧٩٣A ξνμπαντα {αγραφα νομιμα} τα τοιντα η εστιν αλλα. فى رجل الدولة Statesman يتم بانتظام إقران αγραμματα أو φα αγρα مع πατρια مثل ٢٩٥A، ٢٩٨D f.

٣١. Cicero، de Inv، 1.13.17، 2.50.148، Quintilian 7.8.3، D. 1.2.2.5، 12؛ انظر فى ما سبق p.278 n. 19، p. 279 nn. 24، 25، 28.

٣٢. De Inv. 2. 50. 150 f. ('idcirco de hac re nihil esse scriptum quod، cum de illa esset scriptum، de has is qui scribebat dubitaturum neminem arbitratus sit... multis in legibus multa praeterita esse quae idcirco praeterita nemo arbitreur quod ex ceteris de quibus scriptum sit intellegi possint'); cp. 2.47.39 f.، 2.50.152; De Leg. 2.7.18.

٣٣. Cp. Commodissime in Cicero، De Inv. 2.50.152، تم الاستشهاد بها فى الحاشية السابقة.

٣٤. Laudabimus scriptoris commoditatem atque brevitatem‹') 2.10.14 quod tantum scripserit quod necesse fuerrit‹ illud quod sine scripto intellegi potuerit non necessario scribendum putaverit... contra eum qui scripttum recitet et scriptoris voluntatem non interpretetur'); cp. .2.12.18

٣٥. G. 3.218; 'nam legislatorem contentum fuisse quod prima parte eo verbo usus esset. لاحظ التشابه الكبير مع التعبير to Auct. Ad Her. 2.10.14‹ 2.12.18 الذى تم الاستشهاد به فى الحاشية السابقة. وتذكر I. ١٥ ,٣ ,٤ أن: ‹'nam plebem Romanam‹ quae hanc legem tulit‹ contentam fuisse' ويبدو أن تريبونيان (Tribonian) لم يعد يفهم المعانى الخفية لملاحظة سابينوس (Sabinus) بمنطق علم التفسير، واعتقد أن الحذف الموجود فى الفصل الثالث فسرته شخصية لكس أكويلا Lex Aquilla باعتباره استفتاء عامًا، وأن العامة هم مشرعون يتَّصفون بالإهمال والكسل.

٣٦. I Contra Theomn. ٨ (περι ενος ειπων περι παντων εδηλωσεν؛ cp. وأرسطو أيضًا (على الرغم من الاختلافات المهمة)، 17 ‹Rhet. 1.13.13‹ واعتمد أيضًا على كتاب أفلاطون Statesman f ٢٩٤A.

٣٧. أشار شيشرون Cicero فى De Leg. 2.7.18 إلى ما سبق (<leges p.249 n. 33 ame edentur non perfectae—nam esset infinitum—sed ipase summae rerum atque sentaine>); cp.2.19.47 ff.‹ وأرسطو Aristotle‹ Rhet‹ 1‹13‹12 ff.‹ ٤ , ١٠ , ٥ ff.‹ وأفلاطون Nic. E Plato‹ Statesman 294A f. Suetonius‹ Div. Jul. 44.2 (<optima quaeque et necessaria in paucissimos conferre libros>); cp.. تم الاقتباس من استخدام كلمة necessarius فى Auct. Ad Her 2.10.14 سابقًا فى p. ٢٨٠ n. ٣٤.

٣٨. ليس مؤكدًا أن هذه الفكرة تعود إلى زمن هلّيل ولكنها أيضًا ليست متأخرة كثيرًا: انظر Mishnah Edhuyoth ١٢ , ١ حيث تعتمد مدرسة شمّاى على قاعدة تقليدية

يرغبون فى بسط أثرها بأن يذكروا أنها تتناول «ما يحدث عادة» بمعنى أنها تعطى المثال الرئيس. وترسخت الفكرة تمامًا بحلول عهد إسماعيل.

٣٩. Pro Caec. 21.59 (<quia plerumque، ubi multitudine opus est، homines cogi solent، ideo de coactis campositum interdictum est; quod estiamsi verbo differre videbitur، re tamen erit unum، et omnibus in causis idem valebit in quibus perspicitur una atque wadem causa aequitatis>).

٤٠. D. 1.3.10؛ انظر Lenel، Palingenesia، vol. 1، 464 (<neque leges neque sentatus- consulta ita scribi possunt ut omnes casus qui quandoque inciderint comprehendantur، sed sufficit ea quae plerumque accdunt contineri>).

٤١. كان ذلك على الأقل هو ما افترض الأحبار أنه معنى كلمة لو فى: «لو كنت ستجعلنى مذبحًا من الحجر: » فى مخيلتا «Mekhiltha ad loc». وفى ما يخص الاستخدامات فى الزمن الحالى فليس مهمًا أن تكون تلك النظرة صحيحة.

٤٢. Num 28.2، 9.2، Bab. Pes. 66a، Pal. Pes. 33a. تجنب الكاتب ذكر المزيد من التوضيح لنماذج هليل الثانى والثالث والرابع، لأن طبيعتهم الأصلية وتاريخهم لم يتم استيعابهم حتى الآن، والتوسع فى توضيحهم هنا يحتاج إلى مساحة كبيرة. ولمعرفة بعض جوانب النموذج الثانى جزيراه شاقاه gezera shawa انظر ما سبق فى p. 277 n. 6.

٤٣. Top، 4.23: <quod in re maisore valet valeat in minore، item contra; item quod in re pari valet valeat in hac quae par est>. ولتوضيح المسألة السابقة يقدم القاعدة المذكورة فى ملحق الجدول الثانى عشر التى تتناول usucapion of fundus؛ انظر ما سبق p. 279 n، 27.

٤٤. Part. Or. 36.123، 126 (<communis verbi vis،> <consuetudo sermonis،> <<simillia exemplaque eorum qui ita locuti sunt).

٤٥. Part. Or. 37.132 (<discrepare cum cetris scriptis vel aliorum vel maxime eiusdem>).

٤٦. Rhet. 2:23.4 f.

٤٧. Top. 4.23؛ انظر ما سبق p.282 n. 43. Cp. De Inv. 2.40.172، De Or. 18.68، 2.17.55، 1.28.41؛ وأيضا Quintilian 5.10.86 ff. يوجد استثناء أو اثنان من القاعدة ولكن أهميتها ثانوية.

٤٨. 2.13.18 9<in causa ratiocinali primum quaeretur ecquid de rebus maioribus aut minoribus aut similibus similiter scriptum aut iudicatum sit>)

٤٩. Siphra ad loc.

٥٠. Mekhiltha ad loc.

٥١. D. 9.2.27.16: <non esse novum ut lex specialiter quibusdam enumeratis generale subiciat verbum quo specialia comlectateur>. يتناول سيلسوس Celsus هنا قانون Lex Aquilia الذى تناوله سابينوس Sabinus كما رأينا فى ما سبق P. 249 بشكل بلاغى فى سطور بأسلوب نثرى غير قانونى، وكان الناتج الكلى للعرض هو أداة فنية معروفة، ويستخدم شيشرون فى De Inv. 2.5.18 الكلمات نفسها تقريبًا التى استخدمها سيلسوس: <ut omnia generatim، denique amplectamur...>

٥٢. D. 28.5.68 من Pomponius on Mucius، ولكنها بالتأكيد تعود إلى الأخير (<si ita scriptum fuerit «Tithasus si in Capitolium ascenderit heres esto، Tithasus heres esto،» secunda scriptura potior erit; plenior est enim quam prior>)

٥٣. D. 50.16.126: <si، cum fundum tibi <manicipio> darem، legema ita dixi «uti optimus maximusque esset» et adieci «ius fundi detrius factum non esse per dominum praestabitur،» amplius eo praestabitur nihil; etiamsi prior pars «ut optimus maximusque sit»liberum esse sinificat eoque، si posterior pars adiecta non esset، liberum praestare dedberem، tamen inferirore parte satis me liberatum puto ne quid aliud praestare debeam quam « ius fundi pr dominum deterius factum non esse.«.

وفى ما يخص <mancipio> انظر Lenel Palingenesia، vol 2، 164. قام كاتبنا الحالى بتغيير علامات ترقيم للنص بشكل لا يعتمد على أصول علم الترجمة. ويبدو أن الجهل بعلم الترجمة هو ما يفسر عمليات الإزالة الكبيرة والتصحيحات التى اقترحها العلماء المعاصرون.

٥٤. Gen. 44.8.

٥٥. الاستنتاج المنطقى المباشر هو من باب أولى أن يتم استخدام إما «لم نحتفظ بالأموال التى وجدناها، وعلى الرغم من ذلك فإن ما سرقناه كان أقل» أو «لقد أعدنا الأموال التى تم العثور عليها، وعلى الرغم من ذلك فقد أحجمنا عن السرقة».

٥٦. Matthew 12.10 ff.

٥٧. Luke 13.14 ff. المدهش هو أن أسلوب الاستنتاج هو نفسه المستخدم فى Matthew 12.10 ff.، a gal wahomer على الرغم من أن جوهر النقاش مختلف تمامًا. وعلى الجانب الآخر فإن النقاط المثارة فى Luke 14.3 ff قريبة جدًا من Matthew 12.10 ff فى جوهرها ولكن أسلوب qal wahomer (إن انطبقت نقطتان ما فمن باب أولى أن تنطبق نقطتان أخريان) الاستنتاجى غير متوافر. وإن لم نكن على دراية بالنقاط المثارة فى Matthew 12.10 ff إضافة إلى Luke 13.14 ff لكان من الواجب

علينا أن نرى فى Luke ٥ , ١٤ المنطق النابع من التماثل: مثلما قد يساعد أحدهم حيوانًا فمن باب أولى أن يساعد إنسانًا.

٥٨. Romans 5.8 f ؛ وأكثر من ذلك فإن = πολλω μαλλον ويثير John ١٤ , ١٣ الاهتمام. وبحسب القراءات الشائعة فإن المسيح كإله وزعيم يضرب المثل υποδειγμα، لكى يقتدى به أتباعه؛ وتتكرر هذه الفكرة فى كثير من نصوص العهد الجديد ولكن D θ ثيتا يضع ποσω μαλλ قبل και υμεις δφειλετε و بذلك تتحول المسألة إلى كم بالأحرى «قَال ڤاحومير» qal wahomer تقنيًا: و إن كان السيد يؤدى واجبات العبودية فمن باب أولى أن يؤديها الأتباع.

٥٩. ٧٥ , ٣: <pessimae condicionis hominibus> لاحظ كيف أن النتيجة تنسب إلى إرادة صانع القانون؛ cp. Above. Pp. 280 ff. المصطلح «لا يصدق incredible» هو مصطلح فنى مستخدم بلاغيًا للتفسير: محتمل أو قابل للتصديق تشير إلى ما يحتمل أن يتم افتراضه فى ضوء كل الظروف أو استنتاجًا ممّا نتج عن اتفاق أو قانون وما لا يصدق هو ما يخالف ذلك. انظر مثلًا Cicero، De Inv ١١٧ , ٤٠ , ٢، D. 12.4.6 pr.، 15 I.9.4، 15.I.9.4، 15.I.57.2، 18.1.39.1، 19.1.13.22، 20.1.6، 20.4.13، 28.6.31.5، 30.1.47 pr.، 34.2.8، 34.5.24، 35.1.36، 48.19.41; 50.16.142، 50.17.114. وبعد ذلك أصبح الاستبعاد لا يعتمد على الاستنتاج من الأقل إلى الأعلى وإنما على حجج مختلفة تمامًا: Uip 20.14.

٦٠. ينطبق الخامس «العام والخاص» إلى حد ما بشكل واع فى حالات لا تعد من القوانين الحديثة، فيمنعك كتاب دليل المسافرين الذى يتم توزيعه على من يمضون عطلاتهم فى الخارج من «صرف الشيكات إلى حسابك بالجنيه الإسترلينى ومن اقتراض النقود أو أن تشترك فى أى اتفاق يهدف إلى الحصول على العملات الأجنبية» – ومن الواضح أن ذلك احتياط هدفه: speciaiter quibusdam enumeratis <.generale subciat> verbum quo specialia complectatur

٦١. Mekiltha ad loc.، Bab Sanh، 86a.

٦٢. De Inv. 2.40.117 (<ex superiore et ex inferiore scriptura docendum id quod quaeratur fiere perspicuum>)

٦٣. D. 1.3.24; Lenel، Palingenesia. Vol. 1، 141 (<incivile est nisi tota lege perspecta una aliqua particula eius proposita iudicare vel respondere>). وفى ما يخص سيلسوس انظر ص. ٢٨٥ فى ما سبق.

٦٤. Num. 9،23: cp. Josh. 22.9. Ex. 17.1، 38.21. Num. 3.51، Ezra 1.1، II Chron. 36.22

٦٥. Ps. 119.72 f.

٦٦. Josh. 1.8.

٦٧. ليست هناك أهمية للتدقيق فى ما كان يقصده المؤلف الأصلى. كان مفهوم الأحبار من الآية هو أنها تشير إلى نوعية دراساتهم. وجدير بالذكر أن الفعل hagah «الاستشفاء» يستخدم فعليًا للإشارة إلى «استنتاج قانون من قانون آخر موجود بالفعل» فى Pal. Meg. 72b.

٦٨. Rhet. 1.2.19 – (ομοιον προς ομοιον οταν αμφω μεν η υπο το αυτο γενος، γνωριμωτερον δε θατερον τον θατερου).

٦٩. De Inv. 2.50.150 (‘ut id de quo quaeritur rei de qua constat simile esse videatur’)

٧٠. Top. 10.43 (‘par pari comparatur’)

٧١. يتواجد ذلك فى نموذج هليل الثانى وفى عدد من قواعد ترجمة التنائيم Tannaitic.

٧٢. Ex. 17.11

٧٣. Num. 21.8

٧٤. Mishna R.H. 3.8

٧٥. انظر plato. Gorg ٤٧٩C – (σνλλογιζομαι τα σνμβαινοντα εκ ، Phaedo –– ٧٤A (κατα παντα ταντα σνμβαινει τον λογον) ، Aristotle، Nic. E). την αβναμνηιν ειναι αφομοιων ٧ , ١٢ , ١ ، Demosthenes، Contra Aristog. I) ον σνμβαινει δια ταντα) ٧٩٢A –الاستنتاج المستخلص يبدو منطقيًا تمامًا وخصوصًا عند مراعاة المعنى الخفى لما وراء القصد. ومن المصطلحات التى تستحقّ المراعاة فى هذا الشأن διεξερχομαι περι τινος «يؤيد» (مثل Plato، Laws ٨٥٧ , ٩ E) وكذلك المصطلح اللاتينى (per)venire (مثل 152 ،.Cicero. De Inv. 2.50.148 f –انظر ما سبق p. 279 n. 24).

٧٦. هذا ليس موجودًا فى نماذج هلّيل ولكن انتماءه إلى عصره يمكن التأكد منه من – ερρεθη —فى Matthew ٢١ , ٥، ٣١ ، و Romans ١٢ , ٩؛ cp. ειρηκεν فى العبرية ٤. ٣، و ρηθεν فى Matthew 1.22، 2.17، 23، 4.14، 8.17، 12.17، 13.35، 22.31، 24.15، و ειρμενον – فى كل من Luke 2.24، Acts 2.16، 13.40، Romans 4.18

٧٧. توضح حقيقة أن من تلى ذلك من المعلقين شددوا على أن الكلمة المنطوقة يمكن أيضًا أن تشكل ρητον مما يثبت القيود الأصلية. انظر أيضًا الحاشية التالية.

٧٨. أدركوا سريعًا أن الكتابة بذلك الأسلوب التقنى تتمثل فى الكلام اللفظى؛ انظر مثلًا Quintilian 7.5.6 Cp. الحاشية السابقة.

٧٩. Siphre ad loc

٨٠. Tanhuma Wayyera par. 6 on Gen. 18.17

٨١. De Inv. 2.47.139 (<demonstrabit illum scriptorem، si scripta sua

stultis hominibus et barbaris judicibus committeret، omnia summa diligentia perscripturum fuisse; nunc vero، quod intellegeret quales viri res judicaturi essent، ideirci cum quate perspicua videret esse .(<non adscripsisse

٨٢. غنى عن الذكر أن المحامي الذى يستخدم أسلوب شيشرون سوف يمتدح القضاة فى الوقت نفسه. وقليلًا ما تقبل الأحبار هذا الجزء: قد يتزايد استعداد الناس لتحمل عبء القانون الشفوى إن كان ذلك سيمنحهم إحساسًا بالتفوق.

٨٣. Sphra on Lev. 18.4، Bab. Yoma 67b

٨٤. Ibid

٨٥. Statesman ٢٩٩C (φονδεν γαρ δει των νομων ειναι σοφωτερον)

٨٦. Rhet. 1.15.12 (ον λνσιτλει παρασοφιξεσθαι τον οατρον، ον γαρ τοσοντο βλαπτει η υμαρτια τον ιαρον οσον το εθιζεοθι απειειν τω αρχοντι και οτι το των νομων σοφωτερον ζητειν ειναι τοντ εστιν ο εν τοις επαινουμεοις νομοις απαγορεται). أثرت أفكار أفلاطون كثيرًا فى المناقشة. حتى المقارنة مع الطبيب قد وردت فى Statesman 294 ff

٨٧. D، 1.3.21 ('non omnium quae a maioribus constituta sunt ratio reddi potest')

٨٨. D، 1.3.21 ('et ideo rationes eroum quae constituuntur inquiri non oportet، alioquin multa ex his quae certa sunt subvertuntur')

٨٩. D، 1.2.2.38 ('lege XII tabularum praeposita iungitur interpretatio، deinde subtexitur legis actio'). ورد هذا الجزء الثلاثى سابقًا فى الشطر نفسه.

فى النصف الأول من ١٢ ,٢ ,٢ ,١ (أتى الإيحاء بأن الجزء الذى ينتهى بكلمة 'continent' أتى من مصدر أقدم من بقية المصادر من حقيقة أن النصف الثانى يبدأ بكلمة 'autplebisccitum' بدلاً من 'aut est plebiscitum') ويتكرر ذلك فى 1.3.13

٩٠. صحيح أن المدراش لم تتم كتابته إلا بعد مرور فترة طويلة من حقبة التريبرتيتا (Tribertita)، ولكن المؤكد أن صورته المنطوقة ترجع إلى القرن الأول قبل الميلاد (فى ما يتعلق بذلك الأمر فإن اكتشاف المدراش الوعظى مؤخرًا على سفر حبقوق، الإصحاح الأول، التى قد ترجع كتابته إلى القرن الأول الميلادى كان له أثر كبير: من الصعب أن تكون الخطوات الأولى نحو مدراش قائم على الشريعة اليهودية قد تأخرت عن ذلك). إضافة إلى ذلك فإن الترجوم Targum وهو الأداء الحر للكتاب المقدس بالعامية للاستخدام فى الطقوس الدينية قديم تمامًا مثل Aelius، والقاعدة التى كانت مستخدمة لذلك هى أن كل آية من الكتاب المقدس يذكر بعدها إعادة صياغتها.

الهالاخا

(ملحوظة: الهوامش من ٨ إلى ٥٧ غير موجودة فى النص الأصلى بالكتاب: المترجم)

١. ων ενεκα πανες τιθενται οι νομοι τον τε μηδενα μηδεν ο μη δικαιον εστι ποιειν και τον τονς παραβαινοντας ταντα κολαζομενονς βελτιονς τονς αλλονς ποιειν... ضد أرسطوجايتون(Aristogeiton) ١٧ ,١

٢. يلى القانون الآلهة فى المحافظة على الدولة. Demosthenes، المصدر السابق. Επειδη τοινυν οι νομοι μετα τουε θεους ομολογουνται σωζειν πολιν. Est emim ius، quo devincta est hominum societas، etquod lex... Cicero، Laws ١٥ ,١

٣. انظر المثال 20؛ Shab. 88؛ المقارنة. وأيضًا Mak.24a -- אנכי ולא יהיה לך מפני הגבורה שמענום. «أنا ولا يكون لك من جراء البطلة شمعنوم.

٣أ. תורת מושה. شريعة موسى.

٣ب. ספר הצורה. كتاب التوراة.

٤. سفر الخروج ٢١: והגישו אדניו אל האלהים: עד אלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים. «ويقدمه سيده إلى الله: إلى الله يأتى أمرهما حيث يدينهما الله».

٥. το κριτηριον του θεου.

٥أ. قارن أيضًا سفر أخبار الأيام الثانى ١٥: וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה. «ولإسرائيل أيام كثيرة بلا إله حق، وبلا كاهن معلم وبلا شريعة».

٦. ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים.... אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואב. «وكان حين شاخ سليمان أن نساءه أملن قلبه وراء آلهة أخرى... وحينئذ بنى سليمان مرتفعًا لكموش شوكة موآب».

٧. οποτε και αγραφω τη νομοθεσια πριν τι την αρχην αναγραφηναι των εν μερει ραδιως και ευπετως εχρησαντο οι πρωτοι ως δεοντως αν φναι τους τουι τεθεντας νομους μηδεν αλλ η υπομνηματα ειναι βιου των παλαιων αρχαιολογουντας εργα και λογους οις εχρησαντο.

לשלשה דברים הללו והסכים להלכה ועלה לא"י לדרוש כן וקבל הלכה בני א"י קבלו ממנו גם כן להלכה שכך קיבל ג"כ מפי שמעיה ואבטליון.

«لهذه الأمور الثلاثة ووافق على التشريع وهاجر لأرض إسرائيل لطلب ذلك، وأقر التشريع، كما رضى أهل أرض إسرائيل منه أيضًا التشريع الذى أقره كذلك من قبل شمعيا وأبطاليون»

لم يفهم المعلقون هذا النص التلمودى ولذا فسروه بشكل خاطئ.

٥٨. قارن: المشنا، قدوشين، ١: כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ.....ר אליעזר אומר אף החדש. «كل وصية تتعلق بإسرائيل لا تسرى إلا على إسرائيل..... يقول رابى إليعزر حتى الجديد»؛ M. Orla – החדש אסור מן התורה בכל מקום، «الجديد محظور من التوراة فى كل مكان» Yer. Ibid – מתניתא דר» אליעזר דתנינן תמן.... ר"א אף החדש. يشترط راب إليعزر دتنين تمن.....يقول حتى الجديد.

٥٩. זו הלכה נעלמה מבני (מזקני) בתירה פעם אחת חל י"ד להיות שבת ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו יש כאן בבלי אחד והלל שמו ששמש את שמעיה ואבטליון..... התחיל דורש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה.... לא קיבלו ממנו עד שאמר להן יבוא עלי כך שמעתי מפני שמעיה ואבטליון..... עמדו ומינו אותו נשיא עליהן.

«هذا تشريع مجهول من بنى (شيوخ) باتيرا، جاء ذات مرة الـ ١٤ فى يوم سبت ولم يكونوا يعرفون هل الفصح يؤجل السبت؟ وإذا لم يكن قالوا: يوجد هنا شخص بابلى اسمه هلّيل الذى استخدم شمعيا وأبطاليون... بدأ بالتفسير من التماثل الجزئى، وكم بالأحرى، والقياس المنطقى... ولم يقبلوا منه حتى قال لهم: يأتى على ذلك سمعته من شمعيا وأبطاليون... وقفوا وعينوه رئيسًا عليهم».

٦٠. Ibid

٦١. מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו.... ראה מעשה ונזכר הלכה «من كان فصحه خروفًا صغيرًا يغرسه فى صوفه... انظر القصة حيث ذكر التشريع».

٦٢. Lauterbach، op. cit.، p.32

٦٣. ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה «رأيت لابان فدت جالسًا ويفسِّر كموسى من قبل الرب»، Yeb. ٧٢b

٦٤. قارن Mak. ٥b،....א"ל לי אלעזר אם היא הוחזקה כל ישראל מי הוחזקו זמנין הוו יתבי קמי דר» יוחנן אתא כי האי מעשה לקמייהו אמר ריש לקיש הוחזקה זו א"ל ר» יוחנן אם הוחזקה זו כל ישראל מי הוחזקו הדר חזיא לר» אלעזר בישוב אמר ליה שמעת לילי מבר נפחא ולא אמרת לי משמיה. «قال له رابى إليعزر إذا كانت محتجزة فكل إسرائيل الذين احتجزوا زمنًا كانوا جالسين حينها أتى رابى يوحنان، وعند قيامه قال ريش لقيش احتجزوا قال رابى يوحنان إذا احتجز كل إسرائيل...قال رابى إليعزر: سمعت إليه ابن نفاحا ولم تقل لى من السماء».

٦٥. انظر Yeb. 82b،....אמר ליה ריש לקיש דידיה היא מתניתין היא היכא תנא ליה בתורת כהנים.

٦٦. قارن توسفتا، فصاحيم، ٨. פסח מצרים מקום אכילה שם לינה ופסח דורות אוכלין במקום אחד ולנים במקום אחר. «فصح مصر مكان طعام وهناك نوم وفصح الأجيال نأكل فى مكان ما وننام فى مكان آخر» انظر أيضًا S. Zeitlin، الطقوس الدينية لليلة الأولى من عيد الفصح، JQR، April 1948

٦٧. דתני יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים. Shab. ١٤b

٦٨. انظر S. Zeitlin، The History of the second Jewish Commonwealth، Prolegomena، pp. 26-9؛ قارن أيضا L. Ginzberg، מקומה של ההלכה בחכמת ישראל ירושלים תרצ"א. «مكانة الشريعة فى العلوم اليهودية، أورشليم، ١٩٣١م»

٦٩. انظر Yer Shab. 1، ....ולא כן א"ר זעירא בר אבונה בשם בר ירמיה יוסי בן יעזר... גזרו טומאה. «وليس كذلك قال زعيرا بن أبونا عن رابى إرميا يوسى بن يوعزر... قرروا النجاسة».

٧٠. انظر: شابّات ١٥ أ: והוא רבנן דשמונים שנה גזור. «وهو ربنان البالغ من العمر ثمانين عامًا، كان يقرر».

٧١. אלא מעיקרא גזור ולא קיבלו מיניהו ואתו רבנן דשמונים שנה וגזרו וקבלו מיניהו. «بل من الأساس قرر ولم يقبل منه وكان معه ربنان البالغ من العمر ثمانين عامًا وقرروا وقبلوا منه»: انظر Tosefot ibid. אתו אינהו גזור אנושא לשרוף..... ואתו רבנן דשמונים שנה. «ولم يحكم على إنسان بالحرق....وكان معه ربنان البالغ من العمر ثمانين عامًا».

٧٢. انظر S. Zeitlin، Takkanot Ezra، JQR، viii

٧٣. شابّات، ١٤ ب: בשעה שתקן עירובין ונטילת ידים. «حين قام بعمل تعديل عيروبين وغسل الأيدي».

٧٤. ١٦، ٢٩، שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. «الذى فيه شخص بدلًا منه، لا يخرج من مكانه فى اليوم السابع».

٧٥. καθισεσθε εκαστος εις οικους υμων..

٧٦. قارن عيروبين، ٥١، والمصدر السابق، שבו איש תחתיו אלו ארבע אמות «الذى فيه جوهر بدلًا منه، هذه المقاييس الأربعة» ؛ انظر أيضا M. ibid. ٤...، ר» יהושע ור» עקיבא אומר אין לי אלא ד» אמות. «يقول (كل من) رابى يوشع ورابى عقيبا ليس لدىّ غير المقاييس الأربعة».

٧٧. انظر: المصدر السابق، נאמר כאן מקום ונאמר להלן ושמתי לך מקום מה מקום שנאמר להלן אלפים.....אמה אף מקום משנאמר כאן

אלפים אמה: «قيل هنا مكان وقيل فى ما يلى ووضعت لك مكانًا ما مكان حيث قيل: فى ما يلى ألفان..... قال: حتى المكان الذى قيل عنه هنا ألفان ما هو؟». قارن أيضًا Tosefta ibid. ואנשי עיר קטנה אין להן אלא אלפים אמה בלב. «وسكان مدينة صغيرة ليس لهم سوى ألفى ذراع فقط».

٧٨. مشنا، عيروبين، ٤: מי שהוציאוהו גוים או רוח רעה אין לו אלא ארבע אמות. «من أخرجه جوييم (غير يهود) أو روح شرير، ليس له سوى أربعة أذرع».

٧٩. انظر R. H. ٢٣a: חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת ולשם כל העדים מתכנסין..... לא היו זזין משם כל היום התקין רבן גמליאל הזקן היהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח..... הרי הם כאנשי העיר ויש להם אלפים אמה לכל רוח. «كان فى أورشليم فناء كبير وكان اسمه بيت يعزاق وكان كل الشهود يتجمعون فيه....ولم يكونوا يتحركون من هناك طوال اليوم، أجرى ربان جمليئيل الشيخ تعديلًا كانوا يتحركون بمقتضاه لمسافة ألفى ذراع من كل اتجاه......باعتبارهم كأهل المدينة ولهم الحق فى التحرك فى حدود ألفى ذراع فى كل اتجاه» قارن أيضا مشنا، عيروبين، ٤: מי שיצא ברשות.... יש לו אלפים אמה. «من يخرج».

٨٠. יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה כשחרב בית המקדש התקין ר» יוחנן בן זכאי שהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב״ד אמר ר» אלעזר לא התקין ר» יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלב. «يوم طوف الخاص برأس السنة الذى يحلّ فى يوم سبت كانوا يعلنون حدادًا فى المقدس (الهيكل) وليس فى البلد، وحين خرب بيت المقدس (الهيكل) أجرى رابى يوحنان بن زكاى تعديلًا كانوا بمقتضاه يعلنون بالبوق فى كل مكان توجد فيه محكمة، قال رابى إليعزر لم يجر رابى يوحنان بن زكاى تعديلًا إلا فى يبْنِه فقط». R. H. M، ٤.

٨١. مثال ١٦ , ٢٢ انظر S. Zeitlin ، أصل الكيتوبا (Ketubah) Ketubah، JQR، 1933، L. Epstein عقد الزواج اليهودى.

٨٢. S. Zeitlin، ibid

٨٣. Idem، JQR، 1947

٨٣أ. أدرك اليونانيون أيضًا أن ذلك القانون يجب أن يعمم. Οι δε νομοι κοινον και τεταγμενον ταυτο πασιν، Demosthenes، op. cit

٨٣ب. מכאן סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה، « استند الحكماء على ذلك بأن غسل الأيدى (هو حكم) من التوراة » حولين. ١٠٦؛ מכאן סמכו לפרוזבול שהוא מן התורה. « استندوا على ذلك فى أن الفروزبول (هو حكم) من التوراة» Yer. Sheb. ١٠ ؛ מכאן סמכו חכמים לכתובת אשר מן התורה. «استند الحكماء على ذلك بأن عقد الزواج من التوراة» ، Ket. ١٠a

٨٤. מנהג העיר מנהג המדינה. «قانون المدينة، قانون البلد».

٨٥. מנהג הספנין. «قانون ربابنة السفن».

٨٦. מנהג הולכי שיירה. «قانون سيارة القوافل».

٨٧. מאן דאמר הלכה כד» מאיר דרשינן לה בפרקא. «من ذلك قال: تشريع ٢٤ التى شرحها مئير فى أجزاء» ، Ket. ١٠a

٨٨. מאן דאמר מנהג מידרש לא דרשינן. «من ذلك قال: لا يحتاج الأمر إلى شرح».

٨٩. انظر أعلاه ص. ٢٩٦

٩٠. انظر Yer. B.M. ١ , V. אמר ר» הושעיה זאת אומרת המנהג מבטל את ההלכה. «قال رابى هوشعيا: هذا يعنى أن العادة تلغى الشريعة».

٩١. حولين ١٠٤ ب، העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל דברי ב״ש ובית הלל אומרים לא עולה ולא נאכל. «يوضع (لحم) الطير إلى جوار الجبن على المائدة ولا يؤكل، هذا قول مدرسة شمّاى، وتقول مدرسة هلّيل لا يوضع (لحم الطير) على مائدة عليها جبن، ولا يؤكل (معه)».

٩٢. قارن أيضًا عديوت، ١، שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מפקידה לפקידה. «يقول شمّاى: جميع النساء تكفيها (مشاهدة آثار الحيض لمرة واحدة)، ويقول هلّيل: من وقت لآخر (ضرورة التحرى من وقت لآخر)». بيصاه، ١، השוחט חיה ועוף ביום טוב בית שמאי אומרים יחפור בדקר ויכסה ובית הלל אומרים לא ישחוט אלא א״כ היה לו עפר מוכן מבעוד יום. «من يذبح حيوانًا وطيرًا فى يوم طوف تقول مدرسة شمّاى: يحفر بالمدية ويغطى، وتقول مدرسة هلّيل: لا يذبح قبل أن يجعل له ترابًا معدًا من يوم سابق».. قارن S. Zeitlin، «Les Principes des ControversesHalachiques entre les ecoles de Schammai et de Hillel.» REJ. 1932.

٩٢أ. يوجد فى التلمود بعض قوانين التشريعية (halakot) التى يتم تعريفها بأنها הלכה למשה מסיני «شريعة لموسى من سيناء» وهى حالات محدودة وليس لها أهمية كبيرة فى الهالاخا (halaka).

٩٣. سفر اللاويين، ١١، ٣٨: וכי יֻתן מים על זרע. «إذا وقع ماء على بذور».

٩٤. Sifra، ١١، כשאתה אומר מחוברים ותלושים טמאים טמאת מקצת וטהרת מקצת. «حينما تقول إن الثابت (فى الأرض من المزروعات) والمجتث نجس، فالنجاسة جزئية والطهارة جزئية» انظر S. Zeitlin، Takkanot Ezra، JQR، VIII

٩٥. فى ما يخص الخيال (التكييف) القانونى انظر:

The Institute by R. Sohm; The Elements of Jrisprudenece by T.E. Holland

٩٦. سفر التثنية، ١٥، ١ - ٣.

٩٧. توسفتا، شابّات، ٨: ٥، המלוה את חברו על המשכון אף על פי שהחוב מרובה על המשכון אינו משמט. «من يقرض صاحبه ضمان فعلى الرغم من أن الدين يتعاظم على قيمة الضمان لكنه لا علاقة له بالشميطاه (الإبراء)». انظر أيضًا B. M. ٨٢، לבעל חוב שקונה משכון... «لصاحب الدين الذى يقتنى الضمان».

٩٨. بيصاه، ٣٧: אותו ואת בנו שנפלו לבור ר» אליעזר אומר מעלה את הראשון על מנת לשחוט ושוחטו והשני עושה לו פרנסה במקומו כדי שלא ימות ר» יהושע אומר מעלה את הראשון על מנת לשחוט ואינו שוחטו וחוזר ומערים ומעלה השני רצה זה שוחט רצה זה שוחט.

«إذا وقع هو (الحيوان) وابنه فى بئر يقول رابى إليعزر: يُخرج الأول بنية الذبح ويذبحه، أما الثانى فيصنع له إحياء فى مكانه كى لا يموت، يقول رابى يوشع: «يخرج الأول لكى يذبحه، ولا يقوم بالذبح ويحاول إخراج الثانى فإن أراد أن يذبح هذا ذبحه وإن أراد أن يذبح ذاك ذبحه».

٩٩. انظر فصاحيم، ٩ أ: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במחוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. «يكدس الشخص حصاده ويدخلها من الخارج حتى تأكل بهيمته وتكون معفاة من العشر».

١٠٠. انظر M.K. ١٢b، תנאי היא דתניא אין מערימים בכך ר» יוסי בר יהודה אומר מערימין. «الشرط هو عدم التكديس يقول رابى يوسى بر يهودا يمكن التكديس».

١٠١. توسفتا، حجيجاه؛ מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה חמישה זוגות הן שלשה מזוגות הראשונים שאמרו שלא לסמוך היו נשיאים ושניהם אבות בית-דין שנים מזוגות האחרונים שאמרו

לסמוך היו נשיאים ושנים אבות בית דין דברי ר» מאיר וחכמים אומרים שמעון בן שטח היה נשיא ויהודה בן טבאי אב בית דין. « منذ أيامهم لم يختلفوا إلا فى التفويض، خمسة أزواج هم ثلاثة من الأزواج الأولين قالوا: بعدم التفويض، وكانوا رؤساء، واثنان آباء محكمة، اثنان من الأزواج الأخيرين قالوا: «بالتفويض كانوا رؤساء واثنان آباء محكمة وهو قول رابى مئير ويقول الحكماء: كان شمعون بن شيطح رئيسًا، ويهودا بن طبّاى أب للمحكمة». قارن أيضًا:

Yer. Ibid.2.see S. Zeitlin، The Semikah Controversy between the Zughoth، JQR، VII،idem חורב תרצ"ט הפרושים ؛ L. Ginzberg، op. cit

١٠٢. تموراه، ١٥ ب: כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד ימות (שמת) יוסי בן יעזר היו לומדין תורה כמשה רבינו מכאן ואילך לא היו לומדין תורה כמשה רבינו. «كل الجماعات التى تولت إسرائيل منذ أيام موسى حتى أيام يوسى بن يوعيزر تعلموا التوراة مثل سيدنا موسى، ومنذ ذلك الحين لم يكونوا يتعلمون التوراة مثل سيدنا موسى»، ثم اقترح القراءة: עד ימות יוסי بواسطة: Gratez، Monatsschrift، 1896

١٠٣. כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד ימות (שמת) יוסי בן יעזר לא היו בהם שום דופי מכאן ואילך היה בהם שום דופי. « كل الجماعات التى تولت إسرائيل منذ أيام موسى حتى أيام يوسى بن يوعيزر لم يكن بها أى عيب، ومنذ ذلك الحين كان بهم عيوب». المصدر السابق.

١٠٤. انظر Yer. H. ٢ ، בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא על הסמיכה בלבד. «لم يكن هناك خلاف فى البداية إلا بشأن التفويض فقط».

١٠٥. B. M. ٩١a ، לוקה ומשלם. « يُجلد ويُعوِض».

١٠٦. עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו.
«العين بالعين والسن بالسن حينما تحدث عاهة بالإنسان كذلك يصنع به».

١٠٧. قارن أيضًا Josephus، Ant. 4.8.35 «من يقوم بتشويه أى شخص يجب أن يتكبد الأمر نفسه ويجب حرمانه من العضو نفسه الذى حرم الشخص الآخر منه، إلا إذا قبل من تم تشويهه المال عوضًا عن ذلك؛ لأن القانون يجعل الشخص الذى عانى هو الحكم فى تحديد مقدار معاناته ويسمح له بتقييمها، إلا إن أفرط فى التشدد». فى ما يخص منهج الفريسيين والمسيح نحو قانون talio انظر: S. Zeiltlin، Who Crucified Jesus، pp. 114-121

١٠٨. انظر سفر العدد ٣٥، ٢٤: ושפטו העדה בין המכה ובין גאל הדם.... והצילו העדה את הרצח מיד גאל הדם «تقضى الجماعة بين القاتل وبين ولى الدم... وتنقذ الجماعة القاتل من يد ولى الدم»؛ يوشع ٢٠: ٩: ולא ימות ביד גאל הדם עד עמדו לפני העדה. «ولا يموت بيد ولى الدم حتى يقف أمام الجماعة».

١٠٩. וישב בה עד מות הכהן הגדול. «ويقيم بها حتى موت الكاهن الأكبر»، ibid. من الجدير بالذكر ملاحظة أن ديموستينى (Demosthenes) ربط ذلك بأن القتل غير المتعمد فى اليونان كانت عقوبته النفى، εαν τις ακουσιω φονω πεφευγως، μηπω τω εκβαλοντων αυτον ηδεσμενων υιτιαν εχη ετερου φονου εκουσιου. (Against Aristocrates، ٧٧).

١١٠. Numb. ٣٥. גאל הדם ימית את הרוצח..... ולא תקחו כפר לנפש רצח. «يميت ولى الدم القاتل... ولا تأخذوا كفارة لنفس فى القتل».

١١١. انظر Tannaitic Jurisprudence بواسطة S. Zeitlin فى Journal of Jewish Lore and Philosophy، Vol. ١; idem. Asmakta or intention، JQR، V.XIX

١١٢. سفر العدد ٢٧: איש כי ימות ובין אין לו והעברתם את נחלתו לבתו.....ונתתם נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו. «أيما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته...... تعطوا ملكه لنسيبه الأقرب».

١١٣. سفر اللاويين، ٢٥: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל-אֲחֻזָּתוֹ.... וְאִישׁ כִּי-יִמְכֹּר בֵּית-מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה--וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד-תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ..... וְאִם לֹא-יִגָּאֵל עַד-מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה---- וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר-בָּעִיר אֲשֶׁר-לא (לוֹ) חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ. «فى سنة اليوبيل هذه، ترجعون كل إلى ملكه.... وإذا باع إنسان بيت سكن فى مدينة ذات سور.... فيكون فكاكه إلى تمام سنة بيعه....وإن لم يفك قبل أن تكمل له سنة تامة وجب البيت الذى فى المدينة ذات السور لشاريه».

١١٤. انظر B. B. chs. 8-9.

١١٥. انظر H. S. Maine، Ancient Law، Ch VI. The early history of testamentary succession.

١١٦. انظر سوكاه، ٥٦ ب: שהמירה דתה. «التى بدلت دينها» ؛ فصاحيم، ٩٦ أ: המרת הדת. «التحول عن الدين».

١١٧. τουτον δε διαγαγον Δωσιθεος ο Δρμυλου λεομενο το γενος Ιουδαιος υστερον δε μεταβαλων τα νομμα και των πατριων δογματων απηλλοτριωμενος.. (١,٣) قارن أيضا Josephus، Jewish War، VII; II Mac. ٢٤, ٦.

١١٨. Jer. ١١, ٢. ההימיר גוי אלוהיו. «هل بدل الجوى إلهه».

١١٩. يرى علماء أصول الكلمات أن كلمة religio مشتقة من الجذر اللغوى ligo أى يربط، أو يجمع الأشياء معًا. وقد قام شيشرون (De Natura Deorum 11.28،72) باشتقاق الكلمة نفسها religio من كلمة relegere أى ينتمى.

أبرز الدكتور م. كابلان Dr. M. Kaplan فى كتابه الأخير The Future of the American Jew، 1948 التوضيح التالى «الواقع هو أنه لا توجد كلمة تكافئ كلمة الدين فى كل نصوص الكتاب المقدس (اليهودي) أو كتابات الأحبار. وحتى نصوص العصور الوسطى الفلسفية لا تحتوى على ما يعادل مبدأ الدين بشكل تام. أما كلمة dat العبرية التى تتواجد كثيرًا فى الكتابات اللاهوتية فى العصور الوسطى فقد تم ترجمتها بشكل خاطئ إلى كلمة الدين؛ ومعناها الحقيقى هو القانون. «ويبدو أن الدكتور كابلان لم يكن على علم بحقيقة أن كلمة dât كانت تستخدم فى كتابات علماء اليهود خلال القرن الأول والثانى الميلاديين بمعنى الدين وتغاضى أيضًا عن حقيقة أن كلمة νομος ،dat كانت تستخدم فى الأدبيات الهيلينية بمعنى قيام الشخص بتغيير دينه.

ومن يظنون أن اليهودية هى حضارة إما غير مدركين أو يتجاهلون التاريخ اليهودى. اليهودية هى دين – a nomocracy. وفى الإنجيل يستخدم المصطلح – كلمة אמונה fides – بمعنى عبادة الله، وكذلك فى العهد الجديد وفى كتابات آباء الكنيسة لا نجد كلمة الدين ويتم استخدام fides ، πιστεως ، الإيمان ، الإيمان بالمسيح. ولم يستخدم كلمة religio إلا الآباء الذين كتبوا باللاتينية. وفى الأدبيات الهلينية كان المصطلح المستخدم للتعبير عن يعبد أو عن الدين هو εὺσεβεια، أو θρησκεια،οσιτης. وهكذا فإن توضيح كابلان «لا توجد كلمة تكافئ كلمة الدين فى كل نصوص الكتاب المقدس أو كتابات الأحبار» خاطئ.

١٢٠. يوما، ٨٦ ب: היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה. «هى سلمت ليدكم وليس أنتم سلمتم ليدها».

عقوبة الإعدام

١. الموجود فى ترجمة ليسر (Leeser translation)(هى أول ترجمة يهودية للكتاب المقدس باللهجة الأمريكية)(تم طباعتها للمرة الأولى عام ١٨٥٥) هو: «لا تقتل»،

وقام أحد صناع القواميس وهو جزينيوس Gesenius Handwortebuch... uber Das Alte Testament (١٧th ed.) بترجمتها إلى todten، morden «r-z-h،»)
المذكور فى الطبعات الأخرى هو todten فقط). ورأى بن يهودا Ben Yehudah أن الكلمة يمكن أن يكون معناها قتل عمد أو قتل، ولكنه أثبت أنها تعنى القتل العمد فى الوصايا العشر. ورأى براون Brown، et al (Lexicon of the O. T) (معجم العهد القديم) أن معنى الكلمة هو إما «القتل بعد تأمل وتفكير» أو «القتل العمد».

٢. أضاف الحبر جوزيف بيهور شور R. Joseph Behor-Shor (القرن ١٢) إلى الشرح المطول للحبر صموئيل R. Samuel «هذا هو ما يمكن تسميته القتل العمد بلغة البلاد». انظر أيضًا n.17 فى طبعة دكتور روزن D. Rosen من تعليقات راشبام Rashbam على التوراة؛ كان كلا من الحبر صموئيل والحبر جوزيف فى حالة جدال مع المسيحيين. واستمر الحبر صموئيل فى مناقشة سفر التثنية ٤٢:٤ من ناحية تميزه، ولكن ملاحظاته لا ينبغى تطبيقها على سفر العدد ٣٥: ٢٧، ٣٠.

٣. Warsaw، 1886، 11، 38c. استشهدت كل طبعات أباربانيل Abarbanel التى تمكنت من مراجعتها بآية غير موجودة. ولكننا حينما صححنا حرفين أصبح لدينا نص سفر العدد ٣٥: ٢٧.

٤. يتمحور النقاش التلمودى فى مكّوت ١٢ أ (١٢a Makkoth) عن كون قيام ولى الدم بالانتقام مطلوبًا أو اختياريًا حول مشروطية العقوبة وليس حول الاتفاق أو الرفض المذكور فى ve-razach«وقتل». وبينما تسمح التوراة نفسها باغتيال قاتل الخطأ قبل وصوله إلى مدينة الملجأ أو عند مغادرته لها (فى هذه الحالة فإن أحد التنائيم يعد اغتياله بمثابة وصية شرعية mitzvah؛ انظر Makkoth 12a)، ويبرئ ولى الدم («لن يكون هناك ذنب بالدم عليه»)، فيرى أن قاتل الصدفة جدير بالشفقة لأنه تورط فى الموقف وأنه بشكل ما لا يستحق عقوبة الإعدام التى يواجهها: «... فهو يهرب إلى إحدى تلك المدن ويحيا. لئلا يسعى ولى الدم وراء القاتل... ويقتله.

وليس عليه حكم الموت (وهكذا فإن الترجمة الإنجليزية القديمة للتناخ (Old JPS) والترجمة الحديثة ذكرتا «أنه ليس مدانًا بجريمة عظمى»؛ أما القضاء mishpat صاحب الحسم فقد يحمل المعنى الضمنى لها حكمًا معياريًا بشكل ما بدلًا من أن يلمح إلى البراءة - انظر سفر الخروج ٢١ : ٩... فزد لنفسك أيضًا ثلاث مدن على هذه الثلاث، حتى لا يسفك دم برىء » (التثنية ١٩ : ٥، ٦، ٩، ١٠). وتعترف التوراة بشكل متناقض بالحق القانونى فى قتل رجل غير مستحق للقتل وهو حق أساسه متطلبات «الدم» و«الأرض»، وربما كان عدم مشروطية الكلمات الأخيرة («دم برئ») التى تم أخذها بالمفهوم الحرفى للمقدمة vav of v، ١٠ هو ما جعل مفهوم التلمود (موعيد قاطان، 5 أ: Mo>ed Katan 5a) عن هذه الآية يصبح تذكيرًا أو تحذيرًا عامًا للمحاكم بتوفير الأمن فى الطرقات.

٥. موضوع yirzach «يقتل» غير واضح ولم يتم تفسيره (انظر n. 6). وفى بسيدو جوناثان (pseudo–Jonathan) (الترجمة الغربية للتوراة) نجد أن أى من ولى الدم أو المحكمة يمكنهما التنفيذ. وكان رأى ى. قويفمان Y. Kaufmann أن الموجود فى التوراة فقط هو قيام ولى الدم بتنفيذ القصاص تحت إشراف المحكمة. ويعنى ذلك أن المنفذ للقتل (yirzach) سيكون ولى الدم. ويقول التلمود (سنهدرين ٤٥ ب) إنه فى حالة غياب ولى دم من العائلة نفسها يجب أن تعين المحكمة من يتولى تلك المهمة. ويرى الحبر نسيم (R. Nissim) (ad loc.) أن معنى ذلك أن ولى الدم المعين من المحكمة سيقوم بمهمتى المدعى والجلاد؛ وبهذا فإنه يمكن اعتبار كل عملية إعدام لقاتل مرحلة نهائية لعملية القصاص القائم على إراقة الدم (See Deut، 19:12 and Mekhilta ad loc.) وأن فحوى موضوع يقتل (yirzach) هو المنتقم. أما الحاخام موسى بن نحمان (Nahmanides) فقد تفادى هذا المنطق (in his additional <aseh 13 to Maimonides> sefer Ha-Mitzvoth) بحرص وجعل ولى الدم الأصيل والمعين من قبل المحكمة مسئولين فقط عن الاعتقال وليس عن إعدام القاتل حيث إن المحكمة قادرة على تنفيذ ذلك الأمر. وينقل هذا المنطق عملية إعدام القاتل إلى منطقة قانونية مختلفة تمامًا.

٦. ربما كان بوبر روزنزفايج (Buber–Rosenzweig) يتبع فكرة لوثر (Luther) Soll man todten حينما ذكر استخدام soll man مجهول. وعلى أى حال فإن الفكرة تتجنب تعيين منفذ للقتل (yirzach).

٧. حافظت هذه الترجمة الجيدة على النوايا المقصودة فى النص الأصلى وعلى قوته، فالمذكور فيها بألفاظ صحيحة (كما أخبرنى الحبر م. برنشتاين (R. M.Bernstein) من يشيفا) Yeshiva مدرسة دينية) هو أن القاتل يتم مجازاته – a stylistic middah k>neged middah. وهناك بارايثا (baraitha) مقتبسة فى التلمود الأورشليمى (Sanhedrin 7:3; 24b; Mekilta d>RSBI، p. 169، 1، 19) استنتجت من الكلمات السابقة أن القاتل يجب أن يقتل الطريقة نفسها التى استخدمها، ولولا وجود نص مخالف لذلك (جزء منطوق طبعه البروفيسير ل. جينزبرج (L.Ginzberg) فى Yerushalmi Fragments from Genizah ص. 258 ، 1. 14 ويعتبر أن y–r–z–h هو شكل من وزن نِفْعَل nifal) وهو ما كان مطلب كتاب اليوابيل Book of Jubilees، 4:31-33.

٨. انظر Mekhilta d>RSBI، p. 171، 1. 23، Tosafot، Sanhedrin 35b، c. v.. (she-ne>emar) متعللًا بالحالة المذكورة فى الكتاب المقدس. انظر J.Levy، Wortebuch uber dis Talmudim، IV، 465.

٩. وهكذا Mekhilta Vayakhef، p. 347، 1;I ff ، وفى ما يخص العلاقة الأدبية بين هذه المصادر انظر Prof. A. Weiss، Le-Heker Ha-Talmud، pp. 425-9. استخدم رابى إسماعيل (Mekhilta Ki Tissah، p. 340، 1. 10) تعبير « shefichuth damim] إراقة الدماء] التى تلوث الأرض وتصرف الحضور الإلهى shekhina [after Num. 35;34] » لوصف عملية القتل دفاعًا عن النفس. وعلى الرغم من أن هذا النوع من القتل مسموح به ومباح قانونًا (انظر راشى، يوما ٨٥ أ، s.v. u-shefichuth) فإن هناك مستوى وصفيًا معتمدًا على الهالاخا (Halachic) يبقى عنده هذا القتل «إراقة للدماء» بكل معانيه الضمنية السيئة. والمثير للاهتمام أن المدراش أخذ موقفًا يسمح

بسفك الدماء فى الحروب المسموح بها. وتمت طمأنة إبراهيم بعد شعوره بالحزن لدوره فى حرب الملوك («ربما كنت قد خالفت أوامر الله، <من يسفك الدماء...>) بما يلى: « لا تخشى يا إبراهيم فسنكافئك مكافأة عظيمة لأنك اقتلعت الأشواك، ومذكور أيضًا <وسوف ينال الناس... بينما يتم قطع الأشواك....>» (Tanhuma، ed، Buber I، p. 76؛ مما يتناقض مع التأنيب الذى لاقاه الواشى اليهودى بينما كان يبرر فعلته « دع مالك الكرم [الله] يقتلع أشواكه بنفسه [B.M. 83b]). وتلقى داود طمأنة مشابهة: «... حينما علم داود أن الدم الذى يلطخ يداه قد منعه من بناء الهيكل [أخبار الأيام الأول، ٢٢: ٨] خشى ألا يكون شخصه مناسبًا لبناء الهيكل. وذكر الحبر يهودا إيلاى (R. Judah b. Illai): « خاطبه الله قائلًا: لا تخش شيئا – فبعمرك ستكون كل الدماء التى تريقها [تحليلا لذلك] مثل دماء الغزال ودماء القلب>...» (Midrash T>hillim، 62).

١٠. من الواضح أن ميمونيدس (Maimonides) (وهو من استخدم عبارة s>refath mitzvah فى Sefer Ha- Mitzfoth، ed. R. Chayyim Heller، shoresh 14، p. 30a) يفهمها بهذا السياق.

وقد يكون حرب واجبة milhemeth mitzvah (Sotah ٨:٧) هو تعبير آخر موازٍ فى الاتجاه نفسه. ولاحظ أيضًا تعليق المدراش (Midrash) على تعبير سفر نشيد الأناشيد Shir Ha-Shirim 4: 10...– المذكور فى «...لأن [السنهدرين (the sanhedrin)] يأمر [mezavin] بالرجم والخنق... إلخ.»

وتبدو العلاقة الدقيقة بين الكلمات المنسوبة إلى ريش لاكيش Resh Lakish وبين المخيلتا (Mekhilta) المذكورة غامضة.

والمؤكد هو أن المصطلح mitzvah (واجب/ وصية) قد يكون إضافة تفسيرية لاحقة – ولكنه أيضًا قد لا يكون كذلك. وقد لا يكون هناك فائدة من هذه الإضافة على أى حال إن كان معنى رتسيحا rezichat هو القتل العمد. وهكذا فإن النص الذى نناقشه إما أن يكون محتويًا على نسخة أخرى من المخيلتا أو أنه يحتوى على تفسير آمورائى

(Amoraic) مبكر (تنحصر الفترة الأمورائية بين عام ٢٠٠ : ٥٠٠ بعد الميلاد وفيها كان المعلمون يقومون بإيجاز أفكارهم ويقوم الآمورا بذكرها للناس مع الترجمة والتوضيحات اللازمة).

١١ . Midrash Hagadol، Exodus، ed. Prof. Margulies، p. 428.

١٢ . اقتبسها Prof. S. Lieberman، Hilchoth Ha- Yerushalmi La- Rambam، p. 21، n. 24.

١٣ . Maimonides. Guide، III، chap. 41 ؛ انظر أيضًا Hovel U-Mazzik، 1:3.

١٤ . Viln a، 1894، II، 93b . انظر أيضًا Meshekh Hokhma، 70d.

١٥ . Sefer Ha-Mitzvoth، ed. R. Chayyim Heller، p. 172، وانظر تعليق المحرر ص. ١٣.

ويبقى لوضع هذا الأمر بشكل مميز فى القسم القانونى أهميته.

١٦ . انظر راشى على سفر التثنية، ٢٥ : ٣، كتوبوت ٣٣ أ (أعلى)، ٣٢ أ، راشى على يوما 85 أ، s.v.u-shefichuth.

١٧ . تتشابه كلمات ميمونيدس Maimonides فى الكود (Code) بشكل كبير مع ما ذكره مدراش تنّائيم على (التثنية، ٥ : ١٧)، ص ٢٣ : وهو: لا تقتل « lo tirzach— وهو تحريم للقتل». ولكن هذه القطعة من M. T (مدراش تنحوما) مأخوذة من المدراش الكبير Midrash Ha- Gadol والمعروف بأنه يحتوى على مواد مأخوذة عن ميمونيدس. ولاحظ أيضًا النص الإثباتى المذكور فى M. T.

١٨ . مَكّوت ٧ أ.

١٩ . انظر G. F. Moore. Judaism، H، pp. 186-8; Prof. L. Ginzberg، On Jewish Law and Lore، p. 6.

٢٠ . سنهدرين ٨١ ب، ٨٤أ.

٢١. توسفتا يامون، ٨: ٤. هذه التعاليم نفسها موجودة بلا إسناد إلى شخص محدد بشكل ملاحظة مفادها « لا تقتل» (Mekhilta Yithro، p. 233).

٢٢. انظر 3-A. J. Heschel، Torah Min Ha-Shamayyim، pp. 220 ، هذه التعاليم الأخيرة المنسوبة للحبر مئير R. Meir تأتى من منطلق مختلف؛ فهى تتحدث عن التناقض الناتج عن الإعدام كعملية ميتافيزيقية إتلافية desideratum. وعملية إنزال الرجل المشنوق عند حلول الليل تنهى التوتر فقط.

٢٣. يبدو أن الحكماء فهموا الإنذارHatra>ah بهذه الطريقة الرسمية فى خلافهم مع رابى يوسى بن يهودا R. Jose b. Yehudah Sanhedrin 8. قارن Maimonides، Code، Hilchoth Eduth 12:1.

وجدت السلطات الحاخامية أن إلغاء عقوبة الإعدام المتأصلة فى القانون اليهودى هو أمر يستحيل الالتزام به (انظر S. Assaf، Ha- Onshin Ahar Hatimath Ha Talmud). رأت الغالبية من أصحاب القرار فى العصور الوسطى أن إلغاء عقوبة الإعدام والعقوبات الجسدية لن يتسبب فى خلل نظرًا للقدرات الممنوحة أصلًا للسلطات، فمن حق المحكمة أن تلغى كل الإجراءات والطلبات المعتادة إن استلزم الصالح العام إجراء مماثلًا. وعلى الرغم من أن البعض قلل من مجال عمل تلك القدرات (التى ترجع أصولها إلى البارايثا (baraitha) الواردة فى Sanhedrin ٤٦a) فإن الغالبية تراها كإنها تصريح مفتوح لضمان وجود حكومة مؤثرة فى كل الأزمنة والأماكن (انظر Tur and Bet Yossef، H. M.، sec. 2، 425).

وهكذا فإنه على الرغم من وضوح التطبيق فى العصور الوسطى فإن عملية التطبيق فى التلمود تبقى محلًا للخلاف. ومع أن تقديم الدليل الذى قام به ج. مان (J.Mann) (Ha-Zofe Le-Hochmath Yisrael، X (١٩٢٦)، pp. 202 ff.) يبدو غير مؤكد فى بعض النقاط (مثل رفضه لشهادة أوريجن (Origen) المتعلقة بأنشطة البطريرك الفلسطينى فى القرن الثالث وتفسيره لبعض الممارسات التلمودية)، ولكن ذلك

التقديم يقودنا إلى استنتاج أن الأمورائيم البابليين (Babylonian Amoraim) لم يمارسوا عقوبة الإعدام. ويمكننى أن أضيف إلى مناقشته حول Sanhedrin 27a-b أنه على الرغم من أن المحكمة كانت راغبة فى أن تحكم فى هذه القضية بعقوبة غير موجودة فى القانون اليهودى العادى، فإن إخضاع الشهود للمتطلبات الموجودة فى المشنا مما أدى إلى استبعادهم فى النهاية لغياب تلك المتطلبات فيهم. ومن الواضح أن ذلك يعزز وجهة نظر الحبر يوسى (;Jerusalem Talmud، Hagigah 2:2 78a) بأن المحكمة يمكنها فقط أن تتخلى عن المتطلبات المذكورة فى الإنذار –hatra ah ولكن عملها يصبح مستحيلًا فى حالة غياب الشهود الأكفاء (وكما فسر بينى موشى (P>nei Moshe) النص فلدينا هنا أيضًا تمييز قائم على أساس متطلبات أسفار موسى الخمسة بالنسبة إلى الشهود والطبيعة الرسمية فى الإنذار التى نوقشت أعلاه). ومما يثير تعجبنا أيضًا هو إن كان الخلاف حول حق الملك سليمان فى الحكم فى القضايا بلا إنذار ولا شهود (حرمه Rosh Ha-Shanah 21b من هذا الحق بينما سمح له الحبر يوحنان [Yalkut Psalms، 72] هو وأمورائيم فلسطينيين (Palestinian Amoraim) به) هو انعكاس فى الأجداده لمشكلة معاصرة. وهذه المصادر الأخيرة تمثل مشاكل فى التحليل الداخلى على أى حال.

وحتى الممارسات التى كانت تتم فى العصور الوسطى كانت تسترشد بالقانون التلمودى، ومن ذلك نجد أن الحبر إبراهام بن إسحاق من ناربون R. Abraham b. Issac of Narbonne (القرن الثانى عشر) كان يرفض– متعللًا بأسباب مختلفة فى القانون التلمودى– أن يعدم قاتلًا، على الرغم من أنه قام بتطبيق العقوبات البدنية والمسئولية المالية فى حالة القتل العمد (أجوبة (responsum) منشورة بواسطة S. Assaf، Sifran Shel Rishonim، pp. 42-٤). وبشكل عام، فإن ممارسات العصور الوسطى بقيت ملتزمة بالتركيب النظرى الخاص بتلك السلطات التى كانت تمنح حرية التصرف للسلطات، مما أكد أن العقوبات يتم تنفيذها لأثرها على المجتمع وليست هادفة إلى مجرد تطبيق العدالة على جسد وروح المذنب؛ انظر

الأجوبة التى سبق الإشارة إليها ص ٤٣ (الأسفل)، وتلك الخاصة بالحبر مثير من لوبلان (Lublin) (القرن السادس عشر)، وذلك فى الطبعة الأولى والثانية من تلك الأجوبة (رقم. ١٣٨).

ويلاحظ أن تلك الأجوبة تمت إزالتها فى الطبعات اللاحقة.

٢٤. لا تبدو نوايا رابى يوحنان واضحة فى ما يخص هذا الأمر. انظر Ha-Diyyum، p.٢٠٧، p. ٥ بواسطة البروفيسور أ. ويس Prof، A. Weiss. وفى ما يخص «الاختبارات» (bedikoth) فقد كان الغرض من تلك الأسئلة هو التخلص من مشكلة الشهود التى تتناقض أقوالهم مع بعضهم البعض فى إجاباتهم، وليس غرض ذلك التعامل مع الشهود الجاهلين أصلًا بتلك المعلومات.

٢٥. Sic. Rabbi David Hoffman

٢٦. يشير التعبير la-hov إلى الخوف من الذنب الحقيقى.

٢٧. أنا أتبع وجهة نظر سِفرى Sifre كممثل لميل للموجود أكثر من كون سبب ذلك بلغة زائفة مثلما هو متواجد فى المدراش على المزامير I ص. ٤٩٧ .(.trans Braude; to Ps.٥٦)، وعلى الرغم من ذلك فإنه حتى فى ذلك المدراش المجهول فإن التساؤل يفترض مقدمًا وجود مشكلة حقيقية؛ قارن الحاشية ١١ السابقة.

٢٨. قوهيلت ربّا، يبدو ذلك المدراش نفسه (على ما يبدو بأكثر من الصياغة الأصلية) مع اختلافات كبيرة فى يوما ٢٢ ب (وفى راب حنانئيلR. Hananel) وأيضًا فى ص ١٣٨، ومدراش زوطاه، قوهيلت ((ed. Buber. الكلمات الموجودة هنا والمنسوبة إلى ريش لاكيش، موجودة أيضًا مع فوارق بسيطة فى كلمات رابى يوشع بن ليفى (الملحوظ هو أنه يستخدم اختصارات الأسماء نفسها مثل ريش لاكيش) فى يالقوط Yalkut على سفر صموئيل الأول، انظر ١٢١ (انظر أيضا Midrash .(Shmuel، ed. Buber، p.100، n. 8

٢٩. التلمود الأورشليمى، براخوت، ٥، ٣، ٩ ج.

٣٠. مدراش على سفر المزامير (على مزمور ٥٢)، ١، ص ٤٧٩، انظر: ٢، ص ٤٧٤، رقم ١١. انظر: أيضًا: كورنثيوس، ٩: ٨ - ١٠.

٣١. براخوت، ٧ أ.

٣٢. سفر الخروج ربّا، ٣٠: ١٢ (النهاية). فى ما يخص مؤلفى المِدْراش لم يكن شاءول Saul متمتعًا بالأهلية القانونية - الأعمال الإجرامية لا يمكن عملها بالوكالة. ففى ياموت، ٧٩ أ يتم انتقاد الجبعونيين لأنهم لم يغفروا لشاءول، ولا أثر أو ذكر لتصرفات الكهنة المتناقضة. وفى مكان آخر (سفر اللاويين ربّا، ٢٦: ٧) يتم التشديد على عدم إمكانية استئصال جريمة قتل شاءول للكهنة، ولكننا نجد هنا أن الملك يتم اتهامه أمام المحكمة الربانية.

٣٣. مدراش تنائيم، ص ٦٩.

مقالة عن الملكية فى التشريع اليهودى

١. يمكن استبدال هذين المصطلحين بكلمتى - קרקע (أراض) و מטלטלין (منقولات).

٢. Cf. وأيضًا العبارة - שאין להם בעלים (التى لا صاحب لها) - فصاحيم، ١١٨ ب.

٣. قدوشم، ١: ٦.

٤. يؤكد Lewy، Worterbuch IV، 473b أن רשי معناها فى السريانية «يستولى على»، لكننى لم أتمكن من العثور على أى مؤشر على ذلك فى القواميس السريانية.

٥. يتم التعبير، عن الملكية فى المشنا، بحرف الجر/ أداة الإضافة של مثل: אין אדם מקדש דבר שאינו שלו (لا يحوز الشخص شيئًا ليس له) كيلآيم: ٧:

٥، ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו (لا يقدِّس شخص شيئًا ليس له)، عراكين، ٧: ٥، ومقالة بيآه، ٣: ١٣.

٦. cf. BB. VIII:7 and Pes. 6b، and T.B.M. VIII;23

٧. Distniction de la possession et la detention en droit Romania، Paris 1898، p.5

٨. هذه القطعة تم تفسيرها فى مقالة قدوشين١: ٩ كالتالى: אבל ההדיוט לא קנה עד שעה שהחזיק (لكن السفيه).

٩. ٤١، ٢، ١ الترجمة الإنجليزية بواسطة Zulueta. Oxford 1922، p. 47

١٠. قدوشين، ١: ٣، ب، ب. ٤: ٩.

١١. B.M. I.3

١٢. مقالة بيآه ٢: ١٠.

١٣. T. B. B. VIII:12

١٤. B.B. III: 1

١٥. بالنسبة إلى المصطلح לקיחה، cf. T، B، M. IX:9

١٦. Cf. Westermark، History of Human Marriage، Vol. II، 5th Edition، New York 1922، pp. 345 ff

١٧. من أجل المقارنة لإظهار التشابه نجد أن المشنا تقول: היבמה נקנית בביאה (اليباماه تمتلك بالدخول بها)؛ cf. ولكن فى يباموت ٤: ٧: הכונס את יבמתו זוכה בנכסים של אחיו (من يدخل باليباماه «أرملة أخيه الذى لم ينجب منها» يحظى بأموال أخيه).

١٨. من المستغرب نوعًا ما أن النص فى كتوبوت ٨: ١ يقرأ كالتالى: הואיל וזכה

באשה לא יזכה בנכסים.(لما كان قد حظى بامرأة فلا يحظ بأموال) وربما كانت זכה مستخدمة هنا أيضًا بسبب العبارة الثانية.

١٩. כל הנעשה דמים באחר כיון שזכה זה נתחייב בחליפיו. مقالة قدوشين ١ : ٩ قام بصياغة الكلمات כל הנעשה דמים באחר بالعبارة החליף עמו. معنى الكلمات כל הנעשה דמים באחר هو « أى شئ قام بتقييمه لغرض الاستبدال» cf. التصريح الموجود فى B.M. V:9 וכן היה הלל אומר לא תלוה אשה לחברתה עד שתעשנו דמים (لا تقرض امرأة صاحبتها حتى تحدد القيمة) وانظر أيضًا: فصاحيم ٧: ٣، وتروماه ٥: ٥. وربما كانت זכה فى قدوشين ١ : ٦ مستخدمة لأنها عكس للكلمة נתחייב (التزم).

٢٠. B.M. I:3، 4

٢١. B. B. IV: 9 ما يطلق على الأملاك الموروثة قبل تقسيمها هو תפיסת הבית (الفترة الواقعة بين وقت موت المورِث ووقت توزيع التركة، وتكون الملكية فيها مشتركة بين الإخوة)؛ بكوريم ٩: ٣، لما يخص هذه العبارة، أورشليمى ٤٠ : ١٠ وقدوشين ٢٦ أ.

٢٢. مقالة معسار ريشون (العشر الأول) ٣: ١١، وأيضًا مشنا، بابا قاما، ٣: ٣.

٢٣. مقالة بابا باترا، ٨: ١١، ٩: ١٣.

٢٤. مقالة بابا متصيعاه، ٨: ٤، ٨: ٢٣.

٢٥. جيطين، ٤٠ ب، مقالة بابا باترا، ٩: ١٣.

٢٦. Savigny، Treatsite on Possesion، London 1848، pp. 266-272؛ Sohm، Institutes of Roman Law، 3rd. Ed.، pp. 330-331؛ Dernburg، System des Romischen Recht، Berlin 1911، pp. 292-293؛ Hollander، Ueber den Animus im Recht des Besitzes der Romer، Halle 1903

٢٧. English translation of Zulueta، p.56 .41.2.8

٢٨. سفرى. على سفر التثنية. ١٣١ ملاحظة cf. أيضًا مسيخت فصاحيم، ٣: ٧، وأيضًا بارايتا فى فصاحيم، ٧ أ، وتعليق راب فى فصاحيم ٦ ب. ويرى راشى Rashi فى فصاحيم ٤ ب، أن القانون مشتق من سفر الخروج ١٢: ١٥، مما يوحى بأن השבתה בלב - ترجع إلى مخيلتا رابى شمعون (ed. Hoffmann، p. 15). وبحسب رابى تام R. Tam (تقول بعض السلطات أنه الحبر إسحاق (R.Isaac) فإن تبرأ الشخص من ممتلكاته المهملة يجعلها بلا مالك (توسفتا، فصاحيم. ٤ب، سى فى. מדאורייתא). وقام نحمانيدس (موسى بن نحمان) الذى تبنى رأى الحبر تام بشكل به كثير من الموضوعية بالاعتراض عليه من ثمانية أوجه (Novello to Pesahim). أما مئيرى Meiri فقد حاول أن يفند كل آراء نحمانيدس دون أن يذكر اسمه؛ انظر: MagenAbot، ed. Last، p. 73- 78، cf. Rabiah، ed، Aptowitzer، Vol، II، p.25، and Semag، Positive Command، no، 39، ed. P. 17b.

٢٩. عيروبين، ٦: ٧.

٣٠. قدوشين، ١١: ٩ يعدد تسعة أمثلة.

٣١. مقالة بابا قاما، 7: 11. cf. Schwarz ad loc. P. 70، ومخيلتا على الخروج ٢٢: ٣.

٣٢. مقالة عبوداه زاراه ٥ :٣:(٦) ישראל שמצא עבודה זרה עד שלא באת לרשותו אומר לגוי ומבטלה عن حادثة رابى يوشع بن ليفى، وبَر كابّارا Bar Kappara فى بابلى ٤٣ أ. لا يستطيع الإنسان أن يمتلك شيئًا مفقودًا قبل أن يصبح فى حوزته بشكل مادى (بابا متصيعاه ٢ أ). النظرية المحتواة فى هذه الفقرة من التوسيفتا هى أن الشخص لا يستطيع أن ينال شيئًا ما إن كان لا يستطيع أن يمتلكه. وإن أردت تصورًا مشابهًا فى القانون الرومانى انظر: Cuq، Manuel des istitutions juridiques des Romains، Paris 1917، p.313.

٣٣. قدوشين، ٢: ١٠، مقالة بيآه، ٢: ١٣.

٣٤. مقالة بابا متصيعاه، ٢: ٢، وبابلى ٢٢ أ.

٣٥. بابا متصيعاه ٢: ٥.

٣٦. مقالة بابا قاما، ١٠: ٢٤، وروايات أخرى.

٣٧. مسيخت بابا قاما، ١٠: ٢، و مقالة بابا متصيعاه، ٢: ٢، وأورشليمى، بابا قاما، ١٠: ٢.

٣٨. ٤١، ١، ٥٨ ترجمة Zulueta، ص ٤٣.

٣٩. بابا قاما، ٦٦ أ.

٤٠. Law and Politics in the Middle Ages، N.Y. 1898، p. 189

٤١. بابا قاما، ٦٦ ب.

٤٢. سوكاه، ٣: ١، ٢، ٣، و٥.

٤٣. سوكاه، ٢٧ ب، أورشليمى ٣: ١.

٤٤. بكوريم، ١، ٢.

٤٥. قمت بإدخال الكلمة של وهى غير موجودة فى النص الأصلى لأن النص لن يفهم من دونها.

٤٦. عورلاه ١: ٢.

٤٧. التلمود، تروماه، ١: ٦.

٤٨. كيليم، ٢٦: ٧، وسفرا ٧٦ ب، ومقالة كيليم ب. ب. ٤: ١١.

٤٩. مقالة عن الملكية فى القانون العام، Oxford، 1883، p.3

الأفكار الدينية فى اليهودية التلمودية

١. انظر: تلمود أورشليمى، ed. Krotoschin، براخوت ١٣ أ، ب؛ ومدراش على

المزامير، منقح بواسطة بوبر Buber، ص.314. لمواد أخرى انظر R. Travers Herford، The Pharisees، and G. F. Moore، Judaism in the First Centuries، etc.، I، 439 ff. و عن موضوع سماع الله للدعاء ومعجزات الأيام الحاضرة انظر: cf. Buchler، Some Types of Jewish Palestinian Piety، pp. 196-264

٢. التلمود البابلي: عبوداه زاراه ٣ ب، وسفرى على سفر العدد، par. ٨٤; براخوت ٩ب.

٣. مخيلتا على سفر الخروج، ١٥: ٣، وحجيجاه ١٣ ب، وبسيقتا، بوبر، ١٠٩ ب، ١١٠ أ.

٤. سفرا على سفر اللاويين، ١٩: ١، سفرى على سفر التثنية، ٤٩، انظر مخيلتا على سفر الخروج، ١٥: ٢.

٥. سنهدرين ٥٦ أ، وب.

٦. عند النظر بشكل عام نجد أن هدف إعطاء الوصايا للإنسان هو تنقية شخصيته. وعند التفصيل نجد أن كثيرًا من وسائل التنظيم الشعائرية والدينية فسرت بشكل قائم على الأخلاقيات.

٧. شابّات ١٥٢ ب، وحجيجاه ١٢ ب، وسنهدرين ٩١ أ، ب.

٨. سفرى على سفر التثنية، ٣٠٧، براخوت ٢٨ ب، شابّات ١٥٣ أ، وبراخوت ١٧ أ.

٩. فرقى آبوت ٤: ١٦.

١٠. براخوت ١٧ أ.

١١. سفر التكوين ربّا ٩: ٣.

١٢. سفرى على سفر التثنية، ٣٠٩، منقحًا بواسطة فريدمان Friedmann، ص132 أ، والتكوين ربّا، ٨: ١١. وبراخوت ١٠ أ.

١٣. حجيجاه ١٢ ب، نيداه ٣٠ ب.

١٤. سفرى على التثنية، loc. Cit

١٥. براخوت ٦١ أ.

١٦. سفرى على التثنية، ٣٢، انظر: التكوين ربّا، ٩: ٧.

١٧. سفرا على اللاويين، ١٩: ١٨، وشابّات ٣١ أ.

١٨. سفرا على اللاويين، ١٨: ٤.

١٩. سفرى على التثنية، ٣٢، ص ٧٣ أ، وفصاحيم ٥٠ ب.

٢٠. مسنا، بيآه، ١: ١، آبوت ١: ١٧، قدوشين ٤٠ ب.

٢١. براخوت ٣٣ ب.

٢٢. آبوت ٣: ١٥.

٢٣. قدوشيم ٣٩ ب، وروش هشاناه ١٧ أ.

٢٤. براخوت ٥ أ ب، سنهدرين ١٧ أ.

٢٥. قدوشين ٣٩ ب، التكوين ربّا ٣٣: ١.

٢٦. Cf. Bergmann، «Die stoische Philosophie und die judische Frommigkeit،» Judaica، Festschrift zu Hermann Cohens 70. 166-Geburstag، pp. 145

٢٧. براخوت ١٠ أ، وانظر: Seneca، Epistolae Morales، 65:24.

٢٨. نيداه ٣٠ ب(cf. Plato، Phaedo، 76D، and Responsa of the Geonim، X، 621A) والتكوين ربّا، ١: ١ (cf. Timaeus، 29a) وحولين ٥٩ ب (Responsa،

وبحسب كلام فرويدنتال Freudenthal (Hellenist. Studien، VIII، 514 ff، I، 69) وعلماء آخرين فإن أفكار أفلاطون انتقلت للأحبار عبر الوسيط المتمثل فى الكتابات اليهودية الهيلينية، وعلى وجه الخصوص عبر كتابات فيلو Philo، حيث تتواجد تلك الأفكار العقائدية أيضًا. ولكنه على الرغم من التفسيرات القائلة بوجود تشابه بين أدبيات فيلو والأدبيات التلمودية فإنه من المشكوك فيه إلى حد بعيد أن أحبار التلمود كانوا يعرفونه. فمعلوماتهم عن الأفكار الفلسفية التى كانت محدودة جدًا كانت فى الغالب مستقاة من الخطباء الفلاسفة اليونانيين أو من الاتصال الشخصى باليهود الهيلينيين، الذين كانوا غالبًا ناقلين للتفسيرات السكندرية. ويدَّعى نيومارك Neumark (History of Jewish Philosophy، 91-German edition، II، 89) أن أفكار أفلاطون كان لها أثر كبير على اليهودية التلمودية، ولكن القليل جدًا من أفكاره هو ما قد يجتاز التدقيق الشديد.

٢٩. آبوت ٢: ٣.

٣٠. مشنا، حجيجاه ٢: ١.

٣١. براخوت ٣٣ ب، حجيجاه ١٥ أ، سفرى على التثنية، ٣٢٩.

٣٢. مشنا، حجيجاه loc. Cit

٣٣. حجيجاه ١٤ ب، cf. Gratz، Gnostizismus und Judentum، p. 56 ff.; Bousset، «Die Himmelsreise der Seele،» Archiv Fur Religionswissenschaft، IV، 145 ff

٣٤. التكوين ربّا ٣: ٤، تنحوماه منقحًا على يد بوبر على سفر الخروج ٣٧: ١. انظر: Cf. Freudenthal، Die dem Flavius Josephus. P. 71، وهو يذكر أمرًا مشابهًا عن فيلو، De fuga، 110; Aptowitzer، MGWJ، LXXII، 363 ff; Ginzberg، The Legends of the Jews، V، ٨، ٩ ولتفسير تفصيلى عن فلسفة الروحانيات القديمة الخفيفة انظر vide Baeumkers، Witelo، pp. 361 ff

٣٥. حجيجاه ١٢ أ، cf. Gratz، op. cit.، p. 39; Joel، Bllcke in die Religionsgeschichte، I، ١٤٧. ومع إشارتنا إلى ما سبق فمن المفيد مراجعة 170-Joel، op. cit.، pp. 114

٣٦. الخروج ربّا، 15: 22، cf. Freudenthal، op. cit.، p. 71. ومن المؤكد أن هذه المقولة هى مقولة قديمة على الرغم من سياقها الحديث.

٣٧. مشنا، سنهدرين ١٠ (١١).

٣٨. قارن مقالتى: «Die Normierung des Glaubeninhalts in Judentum»، 255-MGWJ، LXXXI، 241

بعض الأفكار الربانية عن الدعاء (الصلاة)

١. مشنا، براخوت، ٥ النهاية (التلمود البابلى براخوت، ٥٤ ب). الفقرة الخاصة بحنينا بن دوسا Hanina b. Dosa التى سترد بعد ذلك موجودة فى المرجع نفسه.

٢. London، Isbister، 1904.

٣. مشنا، تعنيت، ٣: ٨، انظر: ملحوظة ١٠ أسفلا. وكان الشائع أن كلا من أونياس، وحنينا Onias and Hanina من الأسينيين. وكان محتماً ألا تؤدَى صلوات الاستسقاء إلا عند اقتراب موسم الأمطار (المصدر السابق، ١: ٢). فهل يوحى ذلك بالإيمان بوجود أولويات فى الطبيعة؟، وكان من اللازم أن يكون طابع هذه الصلوات هو الصدق؛ فلم يكن الرجال فى المقدِس يؤدون صلاة الاستسقاء إلا بعد انتهاء الاحتفال، وذلك عندما ينتهى واجب الإقامة فى المقدس، حتى «يصبح ممكنًا للرجال أن يؤدوا صلاة الاستسقاء بقلوب منصرفة إلى ذلك فقط».

٤. Sirach (Hebrew) vii. 10

٥. Buber's Tanchuma، Genesis p. 134 (Toledoth، 14)

٦. (T. B. Berachoth، 10 a (foot

٧. مشنا، براخوت، ٩، التلمود البابلى، براخوت، ٦٠ أ، لديه الكثير من الأقاويل عن صلاة هباء תפלת שוא.

٨. التلمود البابلى، موعيد قاطان، ١٨ ب.

٩. انظر فى עיון תפלה التلمود البابلى، براخوت، ٣٢ ب، ٥٥ أ. وبابا باترا، ١٦٤ ب. من يصلى وهو مقتنع أن دعاءه واجب الإجابة لن يتم الاستجابة له. روش هشناه، ١٨ أ. وعلى الجانب الآخر «من يؤدى الواجبات التى فرضت من السماء ويوجه قلبه مخلصًا فى دعواته سيستجاب له» الخروج ربّا، ٢١، انظر: براخوت، ٦ ب (أسفلا). وربما كان الفارق فى أن الدعوات المخلصة يستجاب لها، ولكن انتظار الاستجابة لا يجب أن يتبادر إلى ذهن ناطق الدعوات. ولا يجب أن يشعر العابد بالقلق عندما لا تستجاب دعواته لأنه لم يكن متوقعًا أن يستجاب له من البداية، فالرغبة فى الحصول على الاستجابة لم تسيطر عليه من البداية. «ما تراه جيدًا هو كذلك» (انظر الحاشية ٤٠ التالية) وكان ذلك هو التوجه النهائى. فما يفعله الله هو ما يراه جيدًا: الدعوات تجعل الإنسان يدرك أن ما يراه الله جيدًا هو كذلك.

١٠. الخروج ربّا، الإصحاح ٢١.

١١. المصدر السابق، الإصحاح ٢٣. تنحوماه. قرب النهاية מקץ.

١٢. التلمود البابلى، يباموت، ٦٤ أ. انظر براخوت ٨: ١ فى ما يخص العبادة العلنية. يجب على الأشرار أن يصلوا (لكى يطلبوا التوبة وأن ينقذهم الله). مقالة بابلى براخوت، ١٠ أ.. انظر مقالة بابلى. مجيلاه، ١٠ ب، وسوطاه ٣٦ أ. للنص الذى يتحدث عن المصريين.

١٣. Josephus، Antiquities، xiv، 2. 1. من الجدير بالمراعاة ملاحظة طريقة تعامل شورر (Schurer) مع الواقعة (I، ٢٩٣، ٢٩٤) فهو يعتبرها واحدة من «أهم

الوقائع التى تظهر خصائص التقوى اليهودية المعاصرة (Frommigkeit)» وكان تعليقه الأخير هو: «كان تعاطف الناس مع روح الأخوية التى أبداها أونياس قليلًا جدًّا لدرجة أنهم رجموه فورًا»، ولكن يوسيفوس يقول: إن من قام بالرجم كان οι πονηροι τεν Ιονδαιων «أشرار اليهود» وكان أشار سابقًا إلى أن أنبل اليهود غادروا البلاد متوجهين إلى مصر (ι δοκιμωτατοι των Ιουδαιων εκλιποντες την χωραν εις Αιγυπτον εφυγον). أصبح أونياس هذا بطلًا شعبيًا فى التقاليد اليهودية اللاحقة، وكان من «أهم ما يظهر خصائص» التقوى اليهودية المعاصرة أنها تعد آراء أونياس الأخوية آراء إيجابية لأنها كانت تعد آراء سلبية. «لا يستطيع الإنسان أن يسمع لشخصين يناديانه فى الوقت نفسه؛ ولكن الأحد القدوس يسمع صيحات كل الكائنات على الرغم من أنها كلها تأتى وتبكى أمامه ذلك لأنه مكتوب أنه، ألا إنك سميع الدعاء وإليك يأتى كل البشر» (Mechilta، Shira، 8; ed. Friedmann، 41 b).

١٤. الخروج ربّا، ٢١، وإيخاه ربّا، ٩.

١٥. بابا قاما، ٩٢ أ، بابا باترا، ٩٠ أ – ٩١ ب، وبراخوت، ١٠ ب.

١٦. التلمود الأورشليمى، يوما، ٥، وحولين، ٢، (Cf. Buber، Tanchuma، Lev. P. 5 for parallel).

١٧. مشنا، آبوت، ١، ١٥. وكتب د. ج. د. أيزنشتاين فى الموسوعة اليهودية X. p. ١٦٦ b: «الطبقة العليا وهم العلماء لا يجب أن ينشغلوا عن دراساتهم التى يعتبروها أكثر أهمية من الصلوات. وكان رابى يهودا يؤدى صلواته مرة واحدة كل ثلاثين يومًا (روش هشاناه، ٣٥ أ). أما رابى إرميا تلميذ رابى زاعيرا فقد كان يقلقه ترك دراسته حينما يحل موعد الصلاة؛ ومن أقوال زاعيرا المقتبسة: من ينشغل عن سماع القانون فصلاته مكروهة (Prov. Xxviii.9; T.B. Sabbath، 10a) «المرجع هنا هو تحديد أوقات وطرق الصلاة. كان الأفراد يصلون فى كل الأوقات بشكل عفو.

وقال رابى عقيبا: إننا مأمورون بوضوح أن نوجز صلواتنا العلنية ونطيل الصلاة حينما نكون بمفردنا.

١٨. آبوت، ٢، ١٣، وبراخوت، ٤، ٤ (انظر: التلمود، براخوت، ٢٨ ب) «فى البداية» كتب البروفيسير آى بلاو (Prof. I.، Blau) «لم تكن هناك دعوات مكتوبة؛ يقول أحد كُتاب نهاية القرن الأول: كُتاب البركات هم كمن يحرق التوراة. قام رجل قبض عليه فى صيدون Sidon وهو يقوم بنسخ بعضها بإلقاء رزمة ممّا نسخه فى حوض الغسيل (شابّات، ١١٥ ب): ولم يحدث قط أن تم استخدام مادة مكتوبة خلال صلاة عامة. وظهرت كتب الصلوات حوالى القرن السابع» (Jewish Encyclopedia، art Liturgy، Vol. VIII، p. 138b).

١٩. التلمود البابلى، براخوت، ٢٤ ب، و٢٩ أ. انظر ياموت، ١٠٥ ب. بخصوص الاستشهاد المقبل.

٢٠. Tanchumay מקץ. القطعة المأخوذة من قصة الآنسة ولفينشتاين Miss Wolfenstein مقتبسة من: A Renegade and other Tales (Philadelphia: the jewish Publication society of America، 1905; p.200). كان رابى يوحانان يعتقد أن الإنسان يستطيع الصلاة طوال اليوم، ولكن آخرين رأوا أن عدد الصلوات قانونًا يقتصر على ثلاث مرات (براخوت، ٢١ أ، ٣١ أ).

٢١. مدراش على المزامير، ٤.

٢٢. التلمود البابلى، براخوت، ٣٢ ب.

٢٣. سفر اللاويين ربّا، ٩: التلمود البابلى، براخوت، ٦ و٣١ ب، و ٣٢ أ.

٢٤. التلمود البابلى، براخوت، ٥ أ.

٢٥. تنحوما، מקץ (النهاية) التلمود البابلى، سوكاه، ١٤ أ.

٢٦. مدراش، يالقوط، على المزامير، ١٢٦ : ٣، التلمود البابلى، براخوت، ٧أ.

٢٧. الخروج ربّا، ٤٣.

٢٨. التلمود البابلى، سنهدرين، ٣٢أ، ويوما، ٥٣ب.

٢٩. الزوهار، ויקהל، ٢١٣ ب. انظر:، Jewish Encyclopedia (J. W. Einestein) Vol. X، p. ١٦٩ b، لشهادات أخرى.

٣٠. سفرى، ed. Friedmann، P ٦٠ على التثنية، ١١ : ١٣، والتلمود البابلى، تعنيت ٢أ.

٣١. التلمود البابلى، سوطاه، ٥أ.

٣٢. تنحوما، على التثنية، ٦، ٥.

٣٣. التلمود البابلى، براخوت، ٧أ.

٣٤. التلمود الأورشليمى، سنهدرين، ١٠، ٢٨ج، سفر العدد ربّا، ١٢.

٣٥. الخروج ربّا، ٢٢، ومخيلتا (בשלח)، ٦.

٣٦. يالقوط، على المزامير، ٤.

٣٧. التلمود البابلى، براخوت، ٢٩ب (قريبًا من النهاية).

٣٨. من الممكن أن تتم كتابة فصل كامل عن استخدام المزامير فى الحياة اليهودية. ويحتوى كتاب The Authorized Daily Prayer Book، ed. S. Singer على حوالى نصف سفر المزامير. وتتم قراءة المزامير كلها يوميًا فى كثير من المعابد اليهودية. بالإضافة إلى هذا الاستخدام المرتبط بالطقوس فهناك كثير من الوثائق التاريخية للتطبيقات التى تستخدم فيها المزامير فى أوقات الشدة عند التعرض للأخطار والاستشهاد دفاعًا عن الدين، والشعور بالعرفان بعد الخلاص والقبول بإرادة الله والإلهام للسعى بشجاعة – مما يثبت الأثر الخصب لسفر المزامير على حياة اليهود فى كل العصور. قام قائد سفينة قراصنة فى القرن العاشر باختطاف موسى

بن حانوخ Moses b. Hanoch وزوجته الجميلة التى سرعان ما افتتن القرصان بها. وفى أحد الأيام سألت الزوجة زوجها باللغة العبرية إن كان سيتم بعث من يغرقون فى البحر فى يوم القيامة فأجابها زوجها بالنص المأخوذ عن المزامير: «قال الرب من باشان Bashan، أرجع ، أرجع من أعماق البحر» (المزامير، ١١٨: ٢٢). فقامت الزوجة بإلقاء نفسها فى البحر عازمة على أن تحافظ على شرفها بعد أن قواها هذا الأمل.

٣٩. فى Service of the Synagogue و (Songs of Exile (Macmillan (Routledge)). وفى العبرية تجد الصلاة فى طبعة باير Baer الكلاسيكية من الطقوس اليومية وفى طبعات أخرى كثيرة.

المفهوم الربانى للقداسة

١. See Jewish Quarterly Review، vols. VII and VIII.

٢. سفرى. ٨٦ ج. و Cp. Bacher، Agada der Tannaiten، II، 367، and Lewy، Uehr einige Fragmente aus der Mischna das Abba Saul، p. 28.

٣. تنحوما، קדושים، ٥. Cp. Also Pesikta، ed. Buber، 16 a.

٤. تنحوما، المصدر السابق، ٢.

٥. انظر: اللاويين ربّا، ٢٤: ٤.

٦. انظر: التلمود البابلى. عبوداه زاراه، ٢٠ ب، و ٦"ס على القطعة. جميع الأمثلة، من ناحية أخرى (مقدمة من ناتشر Bacher فى مؤلفه ، Agada der Tannaiten، II، p. 796، note 5. P. 460، حيث مدراش على سفر الأمثال، ١٥ ، قد أضيف أيضًا)، خذ חסידות قريبًا من רוה"ק.

٧. مخيلتا، ٣٧ أ، والتلمود البابلى، شابّات، ١٣٣ أ، وروايات أخرى. ويعتمد تفسير آبا شاءول على كلمة ואנוהו الواردة فى سفر الخروج ١٥ : ٢، التى يقسمها إلى جزءين אני והו، لتعنى « أنا (رجل) وهو (الرب)».

٨. سفرا، ٨٥ أ، يبدو أن الحاخامات يقرءون فى يوئيل יִקְרָא.

٩. انظر: التكوين ربّا، ١٠٨ : ٩.

١٠. التلمود البابلى، سوطاه، ١٤ أ. بداية الفقرة مأخوذة من שאילתות פ، בראשית. ووفقًا لتفسير الأجاداه كان أبراهام حالة سقم حين ظهر له الرب فى تصور مامر Mamre. إن البركات التى وردت فى التكوين ٢٥ : ١١، التى جاءت بعد وفاة أبراهام، كان المقصود بها رسالة تعزية.

١١. انظر: آبوت رابى ناثان، ج، ٤. والكلمات «وهو أحضر للرجل» (التكوين، ٢: ٢٣) فهمها الربانيون على أن الرب وجه عناية خاصة فى تقديم حواء لآدم حالة أبهة وزينة العروس.

١٢. انظر: דרך ארץ רבה، ج ٥. وقد أكملت الفقرة بالرواية الأخرى فى آبوت رابى ناثان، ج، ٣٥.

١٣. ספר יראים، ٣.

١٤. انظر: תדא"ז، ج، ٨، ويالقوط شمعونى، 2، 217. Cp. Also Rabbah to Canticles I. 6. Agadath Shir Hashirim، p. 40.

١٥. انظر: Robertson Smith's Religion of the Semites p. 140 about the uncertainly of the original meaning of the word.

١٦. سفرا، ٥٧ ب.

١٧. انظر: Modern Nebuchim III، 47. Maimonides' explanation was undoubtly suggested to him by sifre 81 a (Lev. Xvi. 16).

١٨. مخيلتا، ٦٣ أ. وقبل ذلك بأسطر قليلة قدم تفسير آخر للعبارة וגוי קדוש، التى كانت قد عُدت من قبل رائد الأجاداه العظيم المحاضر فريدمان، تضم اعتراضًا

على التهويد. النص، مع ذلك، يبدو معيبًا، ويقرأ فى مدراش هجادول: יכול מלכים ובעלי מלחמה ת"ל כהנים או כהנים יכול בטלנים כענין שני ובני דוד כהנים היו ת"ל וגוי קדוש.

١٩. سفرا، ٩٣ب.

٢٠. سفرا، ٨٦د.

٢١. اللاويين ربّا، ٢٣، النهاية.

٢٢. انظر: اللاويين ربّا، ٢٣، النهاية.

٢٣. انظر: الخروج ربّا، ٣٠: ٩ قرب النهاية.

٢٤. يبدو هذا لى هو معنى العبارة: תחלת טומאות، ٣، דרך ארץ זוטא [illegible] . انظر سفرا ٥٧ ب، ואם טמאים אתם בהם סופכם ליטמא בם פרוש הרב"ר. والتفسير الآخر الذى طرح هناك يقترح أن عبارتنا هى رواية أخرى للاقتباس فى الملاحظة السابقة من الـ דא"ז (דרך ארץ זוטה). وربما يجب أن نقرأ فى سفرا: סופכם ליטמא בע"ז

٢٥. انظر: التلمود البابلى، مكّوت، ١٦ ب، ومايمونيدس، הלכות מאכלות אסורות، ١٧، الهلاخوت الخمس الأخيرة.

٢٦. انظر التلمود البابلى، حجيجاه، ٥أ، تفسير راب لسفر الجامعة، ١٢: ١٤.

٢٧. مايمونيدس، المصدر السابق، .Cp، التلمود البابلى، براخوت، ٥٣ب، الأسطر الأخيرة فى الصفحة.

٢٨. انظر: التلمود البابلى، يوما، ٣٩أ، תני דבי רב ישמעאל עבירה، c. by & עבירה فى هذه الفقرة تعنى انتهاك أى قانون.

٢٩. انظر: مخيلتا، ٩٨ أ، وسفرا، ٣٥أ و٩١ د קדושת כל המצות. يبدو المدراش

هجاداه كذلك يقرأ فى سفرا (اللاويين، ١١: ٤٤) והתרדשתם זו קדושת מצות، وهى قراءة تتأكد عن طريق ميمونيدس حين يقول: (مورى نبوخيم (دلالة الحائرين)، ٣: ٣٣، و٤٧)، אמנם אמרו יתעלה והתקדשתם... לשון ספרא זו קדושת מצות.

٣٠. العدد ربّا، ١٧: ٦.

٣١. انظر: מסילת ישרים.

٣٢. انظر بابا قاما، ٣٠ أ، النص والتعليق، خاصة الـ ר"ן إلى الأماكن المطابقة فى רב אלפס. وعن الأشياء العشرة للحسيدوت التى قال راب إنها ملحوظة (اختلاط الطقوس والأخلاق) انظر Yuchasin، ed. Filipowski، p. 180.

التلمود البابلى، سنهدرين، ١٠٧ أ.

٣٣. T.B. Jebamoth, 200

٣٤. רוקח Introduction to the.

٣٥. Commentary to the Pentateuch، Lev. XIX. 2.

٣٦. انظر: רוקח، المصدر السابق، حيث أسقط عنه كلا من القواعد الصارمة بالنسبة للطعام الممنوع، بالإضافة إلى بعض التعليمات الأخلاقية الأخرى.

٣٧. انظر: التلمود البابلى، سنهدرين، ١٠٧ أ.

٣٨. التلمود البابلى، بابا متصيعاه، ٥٩أ.

٣٩. انظر: اللاويين ربّا، ٢٣. وانظر: بسيقتا ربّاتى، ١٢٤ ب، المتن والملاحظات. انظر أيضًا: مدراش هاجادول، ד"א לא תנאף שלא ינאף... ולא בעין ולא בלב.... ומנין שהעין והלב מזנין דכת ולא תתורו אחרי לבבכם ואלרי עיניכם. انظر أيضًا: العهد الجديد، متى، ٥: ٢١ و ٢٧. وأنا أشك فى

تعبير العهد الجديد « Ye have heard » له بالأساس شيئًا يتصل بالصيغة التلمودية שומע אני أو במשמע.... ת״א أو לא שמענו.... אלא ת״ל....(انظر: مخلتا، ٨١ ب، ٨٢ ب، و٨٤ أ)

٤٠. ואת הקדוש והקריב אין קדושה אלא נבואה שני אין קדוש כה» مدراش فى MS.

٤١. ענין הקדושה.... תחלתו השתדלות וסופו מתנה ch. Xxvi מסילת ישרים

٤٢. التلمود البابلى. يوما، ٣٩أ.

٤٣. مدراش على المزامير، ٢٠. انظر: تنحوما، קדושים، ٩.

٤٤. مدراش MS. فى פ" יתרו.

٤٥. التلمود البابلى، براخوت ١٧أ، انظر أيضًا: ר" פ على الفقرة.

الجزاء الإلهى فى الأدب الربانى

١. آبوت (ed. C. Taylor)، 5. 12 – 15. انظر أيضًا: شابّات، 32 seq.، ومخيلتا (ed. Friedman)، ٩٥ ب.

٢. انظر: مخيلتا، ٢٥٩أ، ٣٢ب. والتكوين ربّا، الإصحاح ٤٨، وتوسفتا سوطاه، ٤ : ٧ وروايات أخرى.

٣. انظر: مخيلتا، ٦٨ب وروايات موازية. سفرا، ١١٢ب. بسقتا راب كاهانا، ١٦٧ب. انظر: سنهدرين، ٤٤أ.

٤. آبوت رابى ناثان، ٤٠أ، ٥٩ ب، و٦١ب. بسقتا راب كاهانا، ٧٣أ، وروايات موازية.

٥. بابا باترا، ١٠أ. وانظر: Bacher، Hagada der Tannaiten، I.، 295.

٦. انظر: آبوت رابى ناثان، ٦٥ب و ملاحظات.

٧.: مخيلتا، ٥٧ب، وروايات موازية.

٨. انظر: قدوشين، ٤٠ب.

٩. انظر: شابّات، ٥٤ب.

١٠. انظر: التكوين ربّا، إصحاح ٣٥ و روايت موازية.

١١. انظر: نجاعيم، ٢: ١، وقارن Aruch، s.Iv.

١٢. الخروج ربّا، إصحاح ٤٦.

١٣. انظر: براخوت، ٥أ.

١٤. تنحوما، כי תצא، ٢.

١٥. انظر: سفرى، ٧٣ب، وروايات أخرى.

١٦. انظر: تعنيت، ٨ب.

١٧. عراكين، ١٦ب.

١٨. آبوت، ٤، ١٥.

١٩. انظر: حجيجاهالاستماع، ٥أ.

٢٠. آبوت، ١، ٣، ص ٢٧، ed. Taylor. See also note 8.

٢١. عبوداه زاراه، ١٩أ. انظر أيضًا: سفرى، ٧٩ب.

٢٢. انظر: ראשית חכמה ١، ٩.

٢٣. انظر: الخروج ربّا، ٣٠، وروايات أخرى.

٢٤. انظر: רמתים צופים ٣٣ ب.

٢٥. انظر: شابّات، ٥٥ ب وسفرا، ٢٧ أ.

٢٦. انظر: الشاهد מנורת המאור (Amsterdam، p. 4، seq.، and 94 seq.، (1720، وأكثر فى ראשית חכמה، فى فقرتين שער היראה ושער האהבה، حيث نجد رؤى كتاب آخرين.

الشرف فى التشريعات الربانية والأخلاق

١. Eugene Terraillon، L'Honneur

٢. Hermann Cohen، Ethik des Reinen Willens، 2، 464: «Das Wesen des Menschen ist sein Ehre.“

٣. Cf. I. Kant، Metaphysik der Sitten (edit. Vorlander)، 322.

٤. (The rabbis (Baba Mezia 58b يؤكد على هذه الحقيقة بالإشارة إلى أن الشخص حينما يوضع فى موقف الخجل، فالدم يجرى فى وجهه. هم يقولون، لذلك، إن إحراج صديق يعادل سفك الدماء.

٥. Deoth، VI، 3، وهو موسس على ما جاء فى آبوت ٢، ١٢.

٦. العلاقة بين الشرف والحقوق تتضح أيضًا من حقيقة أن العبد الذى يفتقر إلى وضع قانونى طبقًا لراى (بابا قاما ٨٧أ)، ليس من حقه الحصول على تعويضات مقابل المذلة التى لاقاها جراء الانتهاك.

٧. Cf. Mommsen، Roemisches Strafrecht، 788، Buckland، Main Inistitutions of Roman Private Law، 337. يستخدم القانون الرومانى المصطلح الفنى «injuria» للتعبير عن شكوى انتهاك شرف شخص ما. (.Cf Thering، Aufsaetze III، 251). يستخدم الحاخامات المصطلح هوناآه onaah فى ما يتعلق بالإساءة اللفظية (بابا متصيعاه، ٥٨ب). فالمصطلح العبرى له معنى مشابه لنظيره فى اللاتينية («ضرر»، «اضطهاد»، «انتهاك الحقوق»).

٨. إن فشل القانون فى تقرير عقوبة مناسبة لانتهاك الشرف لا يعد تفسيرًا لعادة المسايفة (كما كان يفترض فى كثير من الأحيان). بل كانت المبارزة هى نتيجة الرأى القائل بضرورة انتقام الشخص بنفسه لشرفه المنتهك.

٩. انظر Jacob Burckhadt، Die Kultur der Renaissance in Italien 406ff. تم التعبير عن وجهة النظر نفسها من قبل نورفولك Norfolk فى مسرحية ريتشار الثانى لشكسبير.

قراءة صوتية للكلمات

١٠. عبر فالستف Falstaff عن وجهة النظر هذه فى العمل الدرامى لشكسبير هنرى الرابع، وأكد على هذا بوضوح شوبنهاور (Shopenhauer (Werke، V.، 403f). إن احتقار الشرف عند شوبنهاور يمكن فهمه كجزء من رفضه العام لفكرة كرامة الإنسان (انظر: المصدر السابق، ص ٤٠٩). ومع ذلك فإن وجهة نظر مماثلة تم التعبير عنها قديمًا من قبل فلاسفة الرواقية، الذين أكدوا على الاكتفاء الذاتى والسمو الروحاني للفرد واستنكار الشرف الشكلى. (Epictetus، Handbook of Morals، pp. 23، 24)

١١. انظر: المزامير ١٥: ٣، الأمثال ١١: ١٢، ١٧: ٥.

١٢. التكوين ربّا، ٢٤.

١٣. سنهدرين ٥٨ب. إنه لأمر تنويرى أن نقارن عبارة الحاخامات بتعليق شوبهاور (op.cit.، ٢٠٨) أن الصفعة هى اعتداء جسدى طفيف، لا تستحق الانتباه.

١٤. بابا متصيعاه، ٥٨ب، ٥٩أ.

١٥. انظر: C. W. Reines، Torah Umusas، 193f. أكد المايمونيدس على هذه النقطة فى ما يتعلق بمعنى الجريمة أنه على الرغم من أن العقوبة تتضمن بالضرورة تحقير المعتدى وإخجاله على الملأ، إلا أنه لا ينبغى تحقيره بما يتعدى الحد القانونى.

١٦ . براخوت ١٩أ.

١٧ . تعنيت ٢٣أ.

١٨ . نداريم ٦٢أ.

١٩ . جيطين ٥٥ب، ٥٦أ.

٢٠ . جيطين ٥٧أ.

٢١. Responsa of Rabbi Isaac Bar Sheshet، Vo. 216.

٢٢. يوما ٢٣ أ.

٢٣. القضاة ٥: ٣١.

٢٤. الأمثال ١١: ١٢.

٢٥. Epictetus، Manual of Morals، 20.

٢٦. Iggeroth Harambam، edit. M. Z. Baneth، pp. 56، 61، 90.

٢٧. Deoth VI، 9. Talmud Torah VIII، 1.

٢٨. كما يتضح من حوادث مختلفة وردت فى التلمود (انظر: بابا قاما ١١٧أ، بابا متصيعاه ٨٤أ، كتوبوت ٦٩أ). (ملحوظة: هذا الهامش غير محدد موضعه فى المتن: المترجم).

٢٩. يوما ٨٧أ.

٣٠. بابا قاما ٩٢أ.

٣١. التامود الورشليمى، بابا قاما ٨: ١٠.

٣٢. مشنا، بابا قاما ٨: ٤.

٣٣. يفرض القانون الرومانى جزاءات متنوعة للتعديات، طبقًا لدرجة ولاء المعتدى عليه (Buckland، Main Institutions of Roman Law، 337). وينطبق الشىء نفسه على البابليين وشعوب قديمة أخرى.

٣٤. بابا قاما ٨٦أ. كان هذا الرأى مقبولا لدى أصحاب السلطة فى العصور الوسطى (انظر: رأى رابى أشير Rabbi Asher على بابا قاما، فقرة ٨، ٧، و: Maimonides، Chovel Umazik III، la)، وانظر: تعليق رابى يهودا روزانس آد لوسى R. Judah Rosanes ad loci.

٣٥. آبوت ٣، ١٤.

٣٦. بابا قاما ٩٢ب.

٣٧. بابا قاما ٩١أ.

٣٨. يفسر مايمونيدس (موسى بن ميمون) (Moreh Nevuchim III، ٤١) هذا الحكم على خلفية الإهانات اللفظية شائعة جدًّا. يلاحظ سبينوزا Spnoza (Ethics III، propos. II) أيضًا أن الناس نادرًا ما يتحكمون فى ألسنتهم. إن عقوبة الموت التى تقررها التوراة فى شأن إهانة الوالدين، تنتظر الآثم فقط فى حالة الاعتداء على الوالدين بالضرب. وليس مقابل الإهانة اللفظية (انظر: Maimonides، Mamrim V، 16)، ومع ذلك يضيف المايمونيدس أن المحكمة لابد أن تفرض الجلد (makoth marduth) لهذه الإهانة.

٣٩. عراكين ١٥أ.

٤٠. التثنية ٢٢: ١٩.

٤١. عراكين ١٥أ.

٤٢. التلمود الأورشليمى، فصاحيم ٣ ب.

٤٣. قدوشيم ٢٨أ.

٤٤. انظر: توسفتا راب إسحاق الشيخ ad loci.

٤٥. Rashi، Kiddushin ad loci، Aruch sub Chaj.

٤٦. راشی، بابا متصیعاه ۷۱أ.

٤٧. Responsa of R. Meir Rottenburg edit. Bloch، par. 293.

٤٨. Chovel Umazik III، 5. Sanhedrin XXVI، 5.

٤٩. Mordecai to Baba Kama chap. VIII، par. 81.

٥٠. R. Solomon Luria، Yam shel Shlomo، Baba Kama VIII، 49.

٥١. Sanhedrin 99b، cf. Responsa of R. Smuel Alkalai Mishptai Shamuel، par. 119.

٥٢. Kiddushin 32a.

٥٣. Nedarim 66b، Yerushlmi Sotah 1، 4.

٥٤. یوما ۲۳أ.

٥٥. Talmud Torah VII، 1. Aboth VI، 4.

٥٦. Tshuvoth Psakin Uminhaim، edit. Cahana p.69.

٥٧. قدوشین ۷۹أ.

٥٨. Responsa of Israel Bruna، 189.

٥٩. تلمود اورشلیمی بابا قاما ۸، ٦، کتوبوت ۸، ٤.

٦٠. Maimonides، Chovel Umazik V، 6، Responsa of Rabbi Asher XV، 10. Responsa of Rabbi Isaac Bar Sheshet، par. 27.

٦١. میمونیدس، المصدر السابق.

٦٢. Responsa of Rabbi Joseph Cologne، par. 161.

٦٣. Responsa Mishptai Shmuel، par. 119.

٦٤. Cf also response of Rabbi Asher XII، 10.

المؤلفون فى سطور:

أبراهام كوهين **Abraham Cohin**: صاحب أول مقدمة شاملة باللغة الإنجليزية عن التلمود بعنوان «تلمود لكل رجل». تناول فيها مسائل عدة: الله، والإنسان، والوحى، والأخلاق، والحياة اليهودية بشكل عام.

إسرائيل أفراهامز **Israel Abrahams** (١٨٥٨ - ١٩٢٥): باحث يهودى، ولد فى لندن، وتوفى فى كمبريدچ. له أعمال عدة؛ أشهرها «حياة اليهود فى العصور الوسطى»، سنة ١٨٩٦ . درس العلوم الدينية والعلمانية. وكان معلمًا بارزًا بالكلية اليهودية بلندن سنة ١٩٠٠، وواعظًا مجدًا. كما كان عضوًا بارزًا فى جمعيات ومؤسسات يهودية عدة، ومحررًا فى «Jewish Quarterly Review»، وأسهم فى الموسوعة التوراتية Encyclopaedia Biblica سنة ١٩٠٣.

لويس جينزبيرج **Luis Ginzberg** (١٨٧٣ - ١٩٥٣)؛ باحث مشهور فى مجال التلمود، له جهود فى دفع تيار اليهودية المحافظة فى القرن العشرين. ولد فى روسيا، وأكمل تعليمه الأساسى فيها، ثم انتقل فى عام ١٨٨٩ إلى فرانكفورت. درس فى جامعات برلين، وستراسبورج، وهايدلبرج، وحصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٨٩٨ . وعاش لمدة عامين فى أمستردام، وسافر منها إلى مدينة نيويورك. فى عام ١٩٠٠ انضم إلى فريق عمل الموسوعة اليهودية. وعمل محررًا فى قسم الدراسات

اليهودية. اعتمد أستاذًا للاهوت والدراسات اليهودية فى المعهد العالى للدراسات اللاهوتية بأمريكا، بمدينة نيويورك.

سولومون تسايتلين Solomon Zeitlin (١٨٨٦ - ١٩٧٦): مؤرخ يهودى عاش فى أمريكا. له جهود بارزة فى كشف غموض «لفائف البحر الميت». وعمل أستاذًا للدراسات الربانية فى كلية «دروبايز» فى فيلادلفيا.

أودولف بوشلر Adolf Büchlers (١٨٦٧ - ١٩٣٩): حاخام نمساوى، ومؤرخ وعالم ديانات. بدأ دراسته فى المدرسة اللاهوتية ببودابست، وسجل فى الوقت نفسه لدراسة الفلسفة بالجامعة تحت إشراف إجناتس جولدتسيهر، وموريس كارمان. واصل دراسته، وحصل على درجة الدكتوراه، من جامعة لايبزج. عاد إلى بودابست لإنهاء دراساته اللاهوتية، وتخرج حاخامًا عام ١٨٩٢. عمل فى جامعة أكسفورد. وقام بتدريس التاريخ اليهودى والتوراة والتلمود فى المدرسة الدينية اليهودية فى ڤينا. فى عام ١٩٠٦ عين رئيسًا للكلية اليهودية فى لندن.

آلان برنارد تمكو Allan Bernard Temko (١٩٢٤ - ٢٠٠٦): معمارى وكاتب وناقد، حاصل على جائزة البوليتزر. خدم ضابطًا فى الأسطول الأمريكى أثناء الحرب العالمية الثانية. تخرج من جامعة كولومبيا عام ١٩٤٧، وتابع دراسته العليا فى جامعة كاليفورنيا، بيركلى، والسربون بباريس. نشر كتابًا بعنوان «كاتدرائية نوتردام». درس تمكو أيضًا تخطيط المدن والعلوم الاجتماعية فى جامعة كاليفورنيا. سجل دفاعه عن الطابع الحضارى لسان فرانسيسكو واستشراء البيروقراطية والفساد فى كلمته التى عنونها بـ «حفنة أوغاد».

نورمان بنتويتش Norman Bentwich (١٨٨٣ - ١٩٧١): محام بريطانى، وأكاديمى قانونى. شغل منصب السكرتير القانونى، والمدعى العام الأول لفلسطين فترة الاحتلال البريطانى (١٩١٨ - ١٩٣١). وعمل أيضًا رئيسًا للعلاقات الدولية فى الجامعة العبرية بالقدس ١٩٣٢ - ١٩٥١. وكان أيضًا رئيس جمعية التاريخ اليهودى.

ترافرز هيرفورد R. Travers Herford (١٨٦٠ - ١٩٥٠): كان وزيرًا بريطانيًا وباحثًا فى الأدب اليهودى. تعلم فى كلية أوينز بمانشيستر، وكلية مانشيستر الجديدة بلندن، حصل على البكالوريوس ١٨٨٠. عمل أمينًا مكتبيًا لمكتبة الدكتور وليام، بشارع جرافتون، بلندن (١٩١٤- ١٩٢٥). وكان واحدًا من الباحثين المسيحيين عن الفريسيين الذى قدم نظرة طبيعية بين التلمود والعهد الجديد.

جورج فوت مور George Foot Moore (١٨٥٠ - ١٩٣١): يهودى أمريكى. عمل أستاذًا لتاريخ الديانة وللاهوت (١٩٠٤ - ١٩٢٨) فى جامعة هارفارد. كتب عدة أعمال؛ منها: أدب العهد القديم (١٩١٣)، وتاريخ الأديان (١٩١٣، ١٩١٩)، واليهودية فى القرون الأولى من العصر المسيحى (١٩٢٧).

يوشع بوردو Joshua Pordo: ولد يوشع فى روسيا، خدم فى الحرب العالمية الأولى، وعمل صحافيًا فى نيويورك. هاجر إلى إنجلترا حيث كان يدير وكالة أخبار. انتخب عام ١٩٣٦ كأحد أمناء الفرع البريطانى للمؤتمر اليهودى العالمى، وكان عضوًا فى المنظمة الصهيونية فى المؤتمر الصهيونى العشرين بجنيف. كان بودرو باحثًا متميزًا فى اللغتين العبرية والآرامية. أهديت بعد وفاته مكتبته الضخمة إلى كلية ليو بايك.

لويس فنكلشتاين Louis Finkelstein (١٨٩٥ - ١٩٩١): هو رابى لويس فنكلشتاين، باحث تلمودى، ورئيس المدرسة الدينية اليهودية الأمريكية، والتيار اليهودى المحافظ. ولد فى أوهايو، وانتقل مع والديه إلى بروكلين، نيويورك، وتخرج من كلية مدينة نيويورك ١٩١٥. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا ١٩١٨، وعين فى المدرسة الدينية اليهودية فى العام التالى لحصوله على الدكتوراه. كان مدرسًا فى التلمود، واللاهوت، وأصبح فى ما بعد رئيسًا للمدرسة، فمستشارًا.

تيودور هرتسل جاستر Theodor Herzl Gaster (١٩٠٦ - ١٩٩٢): باحث توراتى أمريكى، بريطانى المولد. أُشتهر بتخصصه فى مقارنة الأديان، وتاريخ العقائد والأساطير. حاصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة كولومبيا، وقام

بالتدريس فى كلية الدراسات العليا بها. كما درّس فى كلية دروبايز بفلادلفيا. وكان أستاذًا للحضارات السامية فى جامعة نيويورك، وأستاذًا زائرًا فى كليات وجامعات عدة بالولايات المتحدة. خدم لمدة عام ونصف العام فى مكتبة الكونجرس بواشنطن العاصمة فى عام ١٩٥١-١٩٥٢، وزميل فولبرايت فى تاريخ الأديان فى جامعة روما عام ١٩٦١، وكذا زميل فولبرايت فى الدراسات التوراتية وتاريخ الأديان فى جامعة ملبورن.

هارولد جينسبرج Harold L. Ginsberg (١٩٠٣ - ١٩٩٠): من مواليد مونتريال. باحث توراتى، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة لندن سنة ١٩٣٠، ساعد فى جعل الكتاب المقدس متاحًا على طريقة «برايل». عمل منذ عام ١٩٤١ كأستاذ فى المعهد اللاهوتى ساباتو موريس، فى التاريخ التوراتى والأدب.

دفيد داوب David Daube (١٩٠٩ - ١٩٩٩): من مدينة فرايبورج بألمانيا، باحث فى القانون القديم، وكان مهتمًا بالقانون الرومانى والتوراتى. وكان ملمًّا بالأدب المسيحى والأديان والقوانين بشكل عام.

جيرالد ج. بليدشتاين Gerald J. Blidstein: أستاذ فى القانون اليهودى بجامعة بن جوريون، ومؤلف كتاب «المفهوم السياسى فى تشريعات موسى بن ميمون»، جامعة بار إيلان ١٩٨٣ (باللغة العبرية).

بوعز كوهين Boaz Cohen (١٨٩٩ - ١٩٦٨): باحث رائد فى التلمود، وفقيه، وكان أستاذًا فى المدرسة الدينية اليهودية الأمريكية. ولد فى بريدجبورت وتعلم بها، بكونكتكت. اعتُمد حاخامًا فى المدرسة الدينية عام ١٩٢٤. كما عين مساعدًا لأمين المكتبة. وعين عام ١٩٢٥ مدرسًا للتلمود. حصل على الدكتوراه من جامعة كولومبيا فى عام ١٩٢٧. له مؤلفات عدة فى الدراسات المقارنة بين التشريعات اليهودية والنظم القانونية الأخرى. ونشر مجموعة من تلك الدراسات بعنوان اليهودية والقانون الرومانى (نيويورك ١٩٦٦). شغل كوهين أيضًا منصب رئيس لجنة القانون اليهودى للجمعية اليهودية، وأصدر آلاف الأحكام القانونية.

يوليوس جوتمان Julius Guttmann: رجل ذكى عرف بانكبابه على القراءة حتى وقت متأخر من الليل. عدا ذلك سيرته غير واضحة فى المصادر.

حاييم و. راينز: اهتم بالعلاقات فى التراث اليهودى. سلط الضوء على العلاقات الإنسانية فى التوراة والأدب الربانى.

يعقوب نيوزنير Jacob Neusner (١٩٣٢ -...): عالم وباحث فى الأكاديمية اليهودية بنيويورك. تعلم فى جامعات هارفارد، وأكسفورد، وكولومبيا. تتركز أبحاثه فى اليهودية الحاخامية فى حقبة المشنا والتلمود. وكان ناقدًا للنصوص الربانية.

دافيد شابيرو: لم يعثر على سيرته.

رالف ماركوس Ralph Marcus (١٩٠٠ - ١٩٥٦م): حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا ١٩٢٩م من المعهد اليهودى للاهوت. عمل أستاذًا فى فقه اللغات السامية ١٩٢٧ -١٩٤٣، ومحاضرًا فى كولومبيا، وأستاذًا للثقافة الهلينية فى جامعة شيكاغو ١٩٣٥ - ١٩٤٣.

وليام ج. براوود William G. Braude (١٩٠٧ - ١٩٨٧): ولد فى ليتوانيا سنة ١٩٠٧، وهاجرت أسرته، فى السنة نفسها، إلى أمريكا. خدم برود كحاخام فى معبد «بيت إيل» فى بروفيدانس، رود أيلاند ١٩٣٢ - ١٩٧٤. وكان يوجه اهتمامًا كبيرًا لليهودية، بما فى ذلك دراسة اللغة العبرية والأدب التوراتى. اعتاد برود على حث المصلين على تقوية علاقاتهم بنظرائهم من المحافظين والأورثوذكس. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة براون عام ١٩٣٧. وكان عنوان أطروحته «التبشير باليهودية فى القرون الخمسة الأولى من العصر المسيحى». عين فى جامعة براون ١٩٣٧ - ١٩٤٢، وعمل أستاذًا محاضرًا فى كلية «ليو بايك»، وجامعة «يل»، فى مجال الدراسات الدينية اليهودية.

المحرر فى سطور:

آلان كوري

هو أستاذ الدراسات العبرية واليهودية بجامعة وسكنكسين/ ميلويكي بالولايات المتحدة الأمريكية. وهو من أصل إنجليزي. حاصل على درجة البكالوريس في عبرية «العهد القديم» والعصر الوسيط (لندن). ودرجة الماجستير فى اللغات السامية من جامعة مانشيستر. ودرجة الدكتوراه في اللغويات من جامعة بنسلفينيا، تحت إشراف الأستاذين: زيلينج هاريس، وليت ليسكر، رُسم حاخامًا على يد الدكتور س. جيئون (لندن)، والرابى نسيم عزران، ويوسف بيرتز (أورشليم). تولى حاخامية (تجمع ميكڤي إسرائيل في إسبانيا والبرتغال) بفيلادلفيا بين السنوات ١٩٥٥ - ١٩٦٣م. وهو حاليًا بدرجة الأستاذ الفخرى للدراسات العبرية بجامعة ونكونسين بالولايات المتحدة الأمريكية.

المترجم فى سطور:

أ. د. سامى محمود الإمام:

أستاذ ورئيس قسم اللغة العبرية وآدابها، بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر. تخرج عام ١٩٧٨ من كلية اللغات والترجمة، وكُلف للعمل معيدًا بالكلية. تدرج فى الكادر الجامعى من درجة «معيد» إلى درجة «أستاذ». أعير بين السنوات ١٩٩٢ - ١٩٩٧ للعمل أستاذًا مشاركًا للتدريس فى جامعة الملك سعود، بالمملكة العربية السعودية. وأطروحته للحصول على درجة الماجستير كانت بعنوان:

«التابوت وخيمة الاجتماع والهيكل فى الديانة اليهودية».

أما رسالة الدكتوراه فكانت بعنوان:

«الطلاق فى الشريعتين اليهودية والإسلامية».

اهتم المترجم فى أبحاثه للترقى بموضوعات يمسّ أغلبها قضايا الديانة والتشريع، فى التوراة، والمشنا، والتلمود. وجاءت عناوينها كالتالى:

- «قضايا فى الترجمة مع توجيه عناية خاصة بالترجمة من العبرية إلى العربية».

- «التمائم فى المعتقدات اليهودية».

- «الموت ومصير الروح والدفن فى اليهودية».
- «يأجوج ومأجوج فى اليهودية».
- «الإسلام والمسلمون والعرب فى كتب التاريخ المدرسية فى إسرائيل».
- «شجرة الحياة وشجرة المعرفة فى التوراة».
- «ترجمة ودراسة لـ (مسيخت كيلآيم)؛ إحدى مقالات باب المزروعات بالمشنا».
- «عقوبة (الإعدام/ الموت) فى المصادر العبرية مقارنة بها لدى المصريين القدماء والبابليين».
- «التوبة فى اليهودية».
- «الغنائم فى العهد القديم».
- «الشاهد وشاهد الزور، دراسة مقارنة بين الشريعتين اليهودية والإسلامية».
- «صور من التوافق العقدى بين التوراة والقرآن».
- «اليتيم والأرملة فى (العهد القديم) والمشنا».

أهم مؤلفات المترجم:

- بعض مشكلات الترجمة، دراسة تطبيقية من خلال ترجمة: «قصة سفينة متسللين» (ספורה של ספינת מעפילים).
- هيكل أورشليم فى المصادر اليهودية، وتفنيد للمزاعم الإسرائيلية بأن المسجد الأقصى بنى على أنقاض الهيكل.
- الفكر العقدى اليهودى، موسوعة الجيب، ومختصر محتوى أجزاء المشنا الستة.

التصحيح اللغوى: هالـة جمال
الإشـراف الفنـى: حسن كامل